ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en Chef :
MICHEL VÂLSAN

63e Année — Juillet-Août et Septembre-Octobre 1962 — Nos 372-373

LE MYSTÈRE DU BODHISATTVA

(*suite et fin*) (1)

Il faut insister ici sur la différence entre le *Nirvâna* et le *Parinirvâna :* seule la mort permet une réintégration totale — à ceux qui de leur vivant ont réalisé l'« Extinction » — dans l'« Extinction suprême », qui n'est autre que le « Soi » védantin ; les êtres vivants, quel que soit leur degré de spiritualité, restent forcément solidaires de l'Etre, qui est du domaine du *Nirvâna* puisqu'il représente une parfaite transcendance par rapport à toute manifestation ou tout engrenage cosmique, mais qui étant toujours du domaine de *Mâyâ,* dont il est le sommet ou la quintessence, n'est pas encore le Soi. Si sous un certain rapport la mort n'amène aucun changement pour celui qui a réalisé le *Nirvâna,* — le *Jîvan-Mukta* hindou et l'*Arahant* bouddhique, — elle n'en actualise pas moins sous un autre rapport un changement considérable, si bien qu'il faudrait dire que la mort n'est pour le « libéré vivant » ni une modification ni une non-modification, ou qu'elle est les deux choses à la fois. Cependant : si nous disons que le Bouddha, en mourant, est entré dans le *Parinirvâna,* ce n'est là encore qu'une façon de parler terrestre : en réalité, il y était toujours en tant que *Dharmakâya,* « corps du *Dharma* » ; de même, il n'a cessé de demeurer au Ciel sous sa manifestation de *Sambhogakâya,* « corps de Béatitude », tout en se manifestant parmi les mortels

(1) Voir E.T. de mai-juin 1962.

en vertu de *Nirmânakâya*, le « corps de la métamorphose surnaturelle ». En langage monothéiste, nous dirions qu'à chaque Prophète ou *Avatâra* correspond un Archange et, au-delà de la création, un Nom divin, et que chaque Nom divin reflète à sa manière toute la Divinité.

Une question qui pourrait se poser au sujet des *Bodhisattvas* suprêmes — eu égard au culte quasi divin qui les entoure — est la suivante : ne peuvent-ils être davantage que des Archanges, c'est-à-dire : restent-ils au sommet du cosmos, donc en deçà de l'Etre, ou peuvent-ils se situer au sommet de *Mâyâ*, donc au degré de l'Etre et en deçà du Sur-Etre ? A cela il faut répondre par la négative, malgré certaines hyperboles ou synthèses verbales qui pourraient suggérer le contraire ; car les « Noms divins » ou les Qualités de l'Etre sont représentés, dans le Bouddhisme, par les différents Bouddhas, — notamment les « Dhyâni-Bouddhas », — ou en d'autres termes, par la Bouddhéité absolue envisagée sous le rapport déjà contingent — donc propre à *Mâyâ* — de la différenciation. Ajoutons que pour le *Bodhisattva* céleste, qui même en « s'incarnant » ne quitte pas son Paradis, « s'incarner » peut signifier aussi « déléguer un pouvoir », et c'est en ce sens qu'on peut qualifier tel saint ou tel grand lama d'« incarnation » d'*Avalokiteshvara* ou de *Manjushrî* (1).

Une question qui se pose également est celle-ci : de qui vient l'initiative de l'éclosion d'un *Bodhisattva* et *a fortiori* de celle d'un Bouddha ? Vient-elle de l'homme ou du Logos céleste ? Les deux choses coïncident : dès que le support est préparé, qu'il a atteint un degré de perfection, le Logos descend sur lui et s'y fixe, comme la lumière se fixe automatiquement sur une surface claire et lisse ; mais précisément, la maturation du support humain est à son tour et par anticipation un effet du Logos, — qui est à la fois Sagesse et Miséricorde, Connaissance et Amour, lumière et chaleur, — si bien que nous devons admettre que l'initiative première vient du Ciel et que le support n'a été produit dans l'ordre du jeu cosmique qu'en vue

(1) La charité terrestre exercée par les *Bodhisattvas* célestes nous fait penser à sainte Thérèse de Lisieux désirant « passer son Ciel à faire du bien sur la terre », — c'est ce qu'évoque l'image de la « pluie de roses », — bien que l'intention se situe alors dans le cadre d'une eschatologie tout à fait différente.

de la manifestation du Logos et par le Logos lui-même. C'est dans un sens analogue qu'on a pu affirmer paradoxalement, dans divers langages traditionnels, que le monde a été créé pour le Prophète ou l'*Avatâra* ou pour la manifestation de celui-ci.

Un point important dans le mystère du « Bouddha virtuel » est la compréhension de la nature nirvânique du *samsâra :* de même que nous avons écrit à d'autres occasions que le fini est une sorte de dimension interne de l'Infini, — dimensions strictement nécessaire, de toute évidence, en raison même de l'infinité ou du caractère intrinsèque de l'infinité, — de même nous pourrons définir ici le *samsâra* comme une sorte de dimension du *Nirvâna,* ou une façon « ignorante » (au sens du terme *avidyâ*) d'envisager ce dernier, le facteur « ignorance » étant provoqué par l'infinité même du divin « Vide » ; la substance même de cette réalité à rebours est constituée par ces « grains de sable » que sont les *dharmas,* — les qualités élémentaires, — lesquels sont comme des cristallisations segmentées, innombrables et « inversées » du Vide ou de la pure Substance nirvânique. L'« impermanence » des choses n'est autre que leur relativité.

***

Résumant ce que nous venons d'exposer et le complétant en même temps, nous distinguerons trois *Nirvânas,* — ou trois degrés de l'Extinction, — dont deux sont encore de l'ordre de *Mâyâ* ou de la contingence, tandis que le troisième, le *Parinirvâna,* est l'Absolu ; si un autre *Nirvâna* était l'Absolu, il ne saurait être question d'un *Parinirvâna.* Le premier *Nirvâna* est ontologiquement celui du *Bodhisattva :* c'est l'extinction par rapport à la manifestation formelle, ce qui correspond au degré des Archanges, du Ciel, de l'Existence ; nous disons « ontologiquement » parce que le *Bodhisattva* y « vit », même s'il a réalisé le deuxième *Nirvâna,* lequel coïncide avec l'état du Bouddha terrestre et qui est l'extinction par rapport à la manifestation universelle, ce qui correspond au degré de l'Etre. Le troisième *Nirvâna,* au-delà de *Mâyâ,* est celui du Bouddha céleste ou absolu : c'est le *Parinirvâna,* l'extinction par rapport à l'Etre ou à *Mâyâ,* ce qui corres-

pond au suprême Soi des Védantins (1). Or, dire que le *Bodhisattva* renonce au *Nirvâna*, signifie qu'il entend se maintenir, non dans la manifestation formelle seulement, mais dans la transmigration, quel que soit le degré d'extinction qu'il ait atteint intérieurement. Ce que le *Bodhisattva* désire, c'est une perfection, non pas « divine », mais « cosmique », laquelle a pour conséquence l'obtention d'un « message divin » : or cette fonction — celle du *Samyaksam-Buddha* — exige une perfection de Connaissance cosmique, que ne possède pas le *Pratyeka-Buddha*, et qui — comme le fait de la Révélation lui-même — est d'ailleurs sans importance au regard de la Connaissance absolue (2) ; en terminologie islamique, nous dirions que le Prophète n'est pas sublime en vertu de sa mission prophétique (*nubuwwah*), mais en vertu de sa parfaite sainteté (*wilâyah*), ce qui a amené certains à prétendre que les saints sont supérieurs aux Prophètes, alors qu'en réalité la prophétie, sans être elle-même un degré de sainteté, exige ou implique la sainteté totale (3). Mais le *Bodhisattva* ne peut renoncer au *Nirvâna* qu'à condition de l'avoir atteint sous le mode accessible dans l'existence formelle, et c'est alors seulement que sa décision de devenir un *Samyaksam-Buddha* a un sens ; avant cela, son désir même de « devenir un Bouddha » ou de « sauver tous les êtres animés » est à la fois un stimulant et un obstacle, suivant que la voie relève de la *bhakti* ou du *jnâna*. Arrivé au *Nirvâna*, il saura si l'*Adi-Buddha* — la Buddhéité suprême, qui s'identifie à l'Infini nirvânique — l'a choisi ou non, ou en d'autres termes, si l'économie universelle, ou l'équilibre ou le rythme du cosmos, décide s'il sera un Messager ou s'il doit s'intégrer en définitive jusqu'à l'épuisement de la « Vie de *Brahmâ* » — à

(1) L'extrême pointe inférieure de ce que nous pouvons appeler l'« axe nirvânique » est le cœur ou l'Intellect pur, ou encore le mental en état de parfaite vérité et pureté, ou le *mantram*, le *nembutsu*. En langage monothéiste, ou simplement théiste, nous parlerions de l'« axe céleste » ou « divin ».

(2) Shrî Shankara avait réalisé cette Connaissance sans avoir produit le *Veda* ; en un sens analogue, Marie Madeleine était parfaitement sainte sans avoir enfanté le Christ.

(3) Encore faut-il distinguer entre les Prophètes mineurs, qui ont une mission limitée à l'intérieur de telle tradition, et les Prophètes majeurs qui peuvent être même des « fondateurs de religion ».

un état archangélique, tel *Avalokiteshvara* ou *Manjushrî*. Tout ce que nous venons de faire remarquer implique que la Connaissance spécifique du *Samyaksam-Buddha* n'est « ni supérieure ni inférieure », mais simplement « autre » — bien qu'en un certain sens plus « ample » — que la Connaissance de l'*Arahant ;* elle est une sorte de « pénétration existentielle » des mondes et des créatures, une « dilatation » en direction du *samsâra,* laquelle est comme l'ombre projetée, si l'on veut, de la « dilatation » dans le *Nirvâna* ou dans le *Parinirvâna ;* et ceci est sans doute en rapport avec le « souvenir des vies antérieures », car la pénétration englobe simultanément le « temps » et l'« espace », symboliquement parlant.

L'Illumination survenue, dans la vie de Shâkya-Muni, sous l'arbre de la *Bodhi,* n'est autre que ce qu'on appellerait, en langage plus ou moins occidental, la « Révélation », c'est-à-dire la réception du Message ou de la fonction de Prophète (1) : de même que l'âme descend subitement sur l'embryon dès qu'il est suffisamment formé, — ni avant ni après, — de même la *Bodhi* descend sur le *Bodhisattva* ayant acquis, en marge de sa Connaissance et de son *Nirvâna,* les perfections cosmiques que le « rayonnement » prophétique exige.

Il faut revenir ici, au risque de nous répéter, sur un point particulièrement important : s'il y a dans le *Mahâyâna* un élément qui peut être sujet à caution au point de vue métaphysique, c'est, non pas la voie du *Bodhisattva,* bien entendu, mais, ce qui est tout différent, l'idéal du *Bodhisattva* en tant qu'il s'oppose polémiquement à la spiritualité « non altruiste » du pur contemplatif, comme si, premièrement, toute spiritualité n'englobait pas la charité, et que, deuxièmement, la considération d'une contingence quelconque pouvait entrer en concurrence avec la Connaissance pure ou totale. Mais si le désir de délivrer tous les êtres s'oppose forcément, sous cette forme élémentaire et

(1) Cette Révélation se trouve résumée dans la formule, fort elliptique, de la *Bodhi* de Shâkya-Muni : « Cet être, qui devient, du devenir de ceci, qui devient ; ce non-devenir, qui ne devient pas, de la cessation de ceci, qui cesse. » Voici le commentaire qu'en a fait un des disciples du Bouddha : « Le *Thatâgata* a expliqué l'origine de celles des choses qui procèdent d'une cause. Il a expliqué également leur cessation. Ceci est la doctrine du grand *Shramana* ».

même sentimentale, à la Connaissance, — puisqu'il s'agit là d'un « désintéresement intéresse » (1), — quel peut être, au point de vue de la tradition, le sens profond ou la fonction alchimique d'un désir objectivement si disproportionné et subjectivement si contingent ? La réponse est que c'est là un moyen de « canaliser » certaines mentalités vers la Vertu et la Vérité ; c'est cet idéalisme d'abnégation héroïque, c'est cet héroïsme à la fois karmique et bhaktique — et rien d'autre — qui attirera ces bonnes volontés et les enflammera, et c'est de cela que la tradition doit tenir compte dans sa formulation polyvalente. Quant au *Bodhisattva* lui-même, son refus du *Nirvâna* — non de l'« axe nirvânique » qui le traverse, mais du repos dans l'Extinction — est simplement la volonté de renaître malgré la possibilité de ne plus renaître ; puisque la possibilité existe et se présente à lui, il y a droit suivant sa vocation et son destin (2). Ce qui manque au *Bodhisattva*, c'est par conséquent, non le *Nirvâna* informel, ni même le *Nirvâna* surexistentiel, — celui dont jouit le Bouddha terrestre, — mais uniquement le « mandat prophétique, qui le ferait devenir *Samyaksam-Buddha*, et le retrait dans la Réalité non-manifestée, donc extra-samsârique; l'absence du « mandat » est évidemment involontaire, tandis que le séjour dans la transmigration est vocationnel et vise, soit précisément à l'obtention du « mandat » ou de la « mission », soit à la présence bienfaisante et en quelque sorte angélique dans le *samsâra*. C'est cela, et cela seul, que signifie le refus d'entrer dans le *Nirvâna*, car il va sans dire que nul ne peut empêcher — ni vouloir empêcher — l'éclosion de la Connaissance.

Humainement parlant, le *Bodhisattva* est un être tout à fait extraordinaire par l'acuité, l'ampleur et l'étendue de ses facultés, ce qui, à cette échelle, ne saurait être le cas du *Pratyeka-Buddha* : celui-ci, tout en étant « libéré vivant » et possédant la Connaissance suprême dans la mesure où elle peut se communiquer à un être encore lié à la condition terrestre ou formelle, peut n'avoir que des

(1) Parallèlement et inversement, nous pourrions qualifier la solitude non-agissante du contemplatif d'« intérêt désintéressé », du moins à un certain point de vue.

(2) On se rappellera ici du texte de Chaitanya que nous avons déjà cité, et selon lequel le saint n'a qu'un désir, celui de « n'avoir que de la dévotion pour Toi, de naissance en naissance ».

facultés individuelles ne sortant guère de la norme commune, — à part l'intellectualité et la contemplativité, — comme le montre l'exemple d'un Râmakrishma ou celui d'un Râmana Maharshi ; quand on fait abstraction de leur réalisation intérieure, leur envergure humaine — et c'est uniquement de cela qu'il s'agit ici — est évidemment moindre que celle d'un Râma ou d'un Krishna, ou celle du jeune prince Siddhârtha, le futur Bouddha ; il n'y a là aucune commune mesure, et même le génie le plus puissant disparaît à côté de cet ordre de grandeur, toujours au seul point de vue de la constitution humaine et sans faire intervenir un *a posteriori* spirituel. Ou prenons l'exemple de la Mère de Jésus : la tradition rapporte qu'elle possédait d'une manière naturelle — ou « surnaturellement naturelle » — toute vertu et toute science au plus haut degré d'épanouissement ; cette perfection suréminente était indispensable pour son rôle de « corédemptrice », mais c'est là une disposition providentielle ou une prodigalité cosmique qui, tout en s'accompagnant nécessairement, à partir d'un certain moment, de la Connaissance, n'en est pourtant pas la condition, sans quoi il serait inutile de parler de la gnose et de l'enseigner à de simples mortels. La perfection « surhumainement humaine » du *Bodhisattva* est nécessaire, non pour la Connaissance en soi et partant pour la sortie hors du monde, mais pour la manifestation terrestre du Principe divin, de la Vérité libératrice, du *Nirvâna,* ce qui est tout différent ; loin de se diriger exclusivement vers le non-manifesté, l'humanité proprement angélique du Bouddha virtuel se déploie au contraire dans le cosmos, comme le soleil illumine la nuit. C'est cela, répétons-le, qui la rend capable de véhiculer cette cristallisation de l'Infini — ou cette Vérité « devenue chair » — qu'est la Révélation, germe et aliment d'une tradition universelle et millénaire.

A la question de savoir si cette perfection, combinée avec la *Bodhi* dont elle est le réceptacle prédisposé, constitue un degré de la Connaissance, on peut répondre oui et non ; c'est comme si l'on demandait, en somme, si le *samsâra* est réel ; la réponse peut être affirmative ou négative, suivant les points de vue, pourvu que la vérité absolue soit reconnue. « Toute chose est *Atmâ* », certes ; mais « le monde est faux, *Brahma* est vrai », et « il n'y a pas de divinité hormis la seule Divinité » ; le problème

n'est autre, au fond, que celui du « caractère divin » de *Mâyâ*, ou de la nature de *Mâyâ* en tant que « modalité », « jeu », « dévoilement » ou « aspect » de l'ineffable Soi, de *Paramâtmâ*. La « Connaissance suprême » attribuée au *Samyaksam-Buddha* comporte essentiellement trois facteurs : le déploiement cosmique inouï de la perfection bodhisattvique, puis le *Nirvâna* qui s'y trouve compris, et enfin le « poids céleste » de la Révélation du *Dharma ;* quant à savoir si les facteurs extranirvâniques, aussi incomparables qu'ils puissent être à leurs niveaux, ajoutent quelque chose au *Nirvâna* ou constituent un élément de Connaissance principielle, c'est là, nous semble-t-il, une question qui métaphysiquement se résoud d'elle-même.

Il est toutefois un facteur qui permet d'accepter, avec les réserves qui s'imposent, l'interprétation de l'Illumination spécifique du *Samyaksam-Buddha* comme un degré — ou comme le degré suprême — de la Connaissance, et c'est le suivant : la Révélation coïncide, chez le *Bodhisattva* prêt à la recevoir, avec le « ressouvenir » de la Sagesse acquise « antérieurement », mais « oubliée » passagèrement du fait de l'incarnation. Cet « oubli » ou ce trouble initial a lieu pour la simple raison que ce n'est pas dans ce monde nouveau que le *Bodhisattva* avait acquis sa Sagesse ; l'obscuration passagère dont il s'agit est d'ailleurs comparable, dans l'ordre naturel, à l'enfance qui, elle aussi, voile transitoirement des facultés pourtant préexistantes. Il y eut donc sous l'arbre de la *Bodhi* une double Illumination : d'une part le « ressouvenir », qui devait se produire par la force des choses après d'inévitables tâtonnements dans un nouveau corps et un nouvel espace, et d'autre part la Révélation accompagnée de la Connaissance samsârique qui caractérise le *Samyaksam-Buddha*. Si nous admettons que le terme de *Buddha* a deux ou plusieurs sens, — et le *Mahayâna* nous y oblige, — nous devons admettre également deux ou plusieurs genres de *Bodhi :* il y a une *Bodhi* qui est propre à tout *Buddha*, fût-il extérieurement *Bodhisattva*, et il y en a une autre qui concerne le seul Bouddha Révélateur et dans laquelle une dimension extrinsèque s'allie à la *Bodhi* intrinsèque (1).

(1) On distingue du reste la *Bodhi* inconditionnelle de l'Absolu d'avec ses reflets céleste et terrestre, les trois niveaux appartenant à tout Bouddha, suivant la théorie des trois « corps » de l'« Eveillé ».

Le *Bodhisattva* devenu *Buddha,* disions-nous, a la Connaissance absolue, non pas en vertu de sa qualité de *Samyaksam-Buddha,* mais en vertu de sa qualité d'*Arahant,* c'est-à-dire qu'il peut — mais ne doit pas — être *Samyaksam-Buddha* parce qu'il a cette Connaissance ; nous avons relevé aussi que l'opposition tout illusoire *samsâra-Nirvâna* n'existe qu'au point de vue du monde et se trouve résolue dans et par le *Nirvâna* et non autrement, car il n'y a là aucune réciprocité ni aucune symétrie possible, si bien que la Science particulière du Bouddha Révélateur ne saurait ajouter quoi que ce soit à la Connaissance nirvânique. Or il ne faut pas perdre de vue — et nous y avons fait allusion également — qu'il est possible de considérer le *samsâra* sous le rapport de sa « nirvanéité » indirecte, c'est-à-dire en tant que « dimension interne » du Vide ou de l'Infini, et dans ce cas on pourra à la rigueur, en y mettant les précautions qui s'imposent et en un sens évidemment relatif, parler d'une Connaissance suprême propre au seul *Samyaksam-Buddha* (1). Nous n'en dirons pas davantage, et ne serait-ce que pour la simple raison qu'on ne peut parler adéquatement des dimensions de l'espace en termes de planimétrie.

***

Le Bouddha voulut tout d'abord garder la Révélation — ou la Connaissance correspondante — pour soi, et ce ne fut que sur les instances trois fois répétées des Dieux (2) qu'il se décida à la communiquer ; cette hésitation initiale est profondément symbolique, car elle manifeste un aspect du processus révélateur même, un peu comme le brisement des premières Tables de la Loi au Sinaï. Plus tard, le Bouddha déclara n'avoir rien caché, d'avoir au contraire fait rayonner la Vérité comme le jour, qui illu-

(1) *Samyak* signifie « juste », « parfait » ou « entier », tandis que le préfixe *sam* — comme les mots latins *summum* et *summa* ou les mots allemands *samt, zusammen, sammeln* — exprime les idées voisines de « sommet » et de « totalité ». La transcription savante lie ce préfixe au mot suivant, ce qui, pour l'œil, estompe quelque peu les termes connus de *Buddha* et de *Bodhi.* Un terme tel que *Sambodhi* évoque bien le caractère « synthétique » — à la fois suprême et non-suprême — de l'Illumination du Bouddha Fondateur.

(2) Les *Devas,* qui correspondent aux Anges du Monothéisme.

mine tout ; cette parole, loin de nier — comme d'aucuns l'imaginent — la pluralité graduée des sens dans l'Enseignement sacré, affirme en réalité l'universalité et la totalité du *Dharma :* même les aspects les plus subtils de la Vérité ont été exprimés avec une suffisante clarté pour « ceux qui ont des oreilles pour entendre » ; l'Enseignement a livré toutes les clefs nécessaires, et fût-ce sous la forme d'une fleur dans la main du *Tathâgata* (1). Du reste, nulle vérité n'est ésotérique en elle-même, elle ne l'est que par rapport à tel degré d'entendement ; or la source de l'incompréhension est plus souvent dans la volonté que dans l'intelligence, c'est-à-dire que les obstacles sont avant tout d'ordre passionnel, au sens le plus large, ce qui nous ramène en somme à la distinction entre deux genres de limitations, foncières les unes et accidentelles les autres, et au problème de leur enchevêtrement dans la nature humaine, ou encore, en d'autres termes, à la question de savoir dans quelle mesure une apparente substance est accidentelle ou qu'une apparence d'accident dénote au contraire une substance.

Quand nous disons que la Révélation s'accompagne chez le Bouddha d'une conscience concrète et pénétrante des rythmes du *samsâra,* — du monde en tant qu'enchaînement indéfini des causes et effets, — il doit être bien entendu que le genre ou le style de cette connaissance est fonction du style de la Révélation qu'elle accompagne : ce que la Révélation énonce, l'*Avatâra* le connaît immédiatement, sans qu'il soit toujours possible d'assigner une priorité, dans l'âme avatârique, soit à cette Connaissance, soit au « fait divin » de la Révélation. Pour ce qui est de la question du style spirituel, nous dirons qu'on peut connaître l'espace de diverses manières, en partant de différents symbolismes ou de différentes mesures : on peut le connaître selon le cercle, la croix, l'étoile, la spirale, et c'est ainsi que la *samsâra* peut être connu suivant des perspectives variées, analogiquement parlant ; mais cette science n'aura toujours qu'un caractère d'« absoluité relative », comme tout reflet absolu dans la contingence.

Le monothéisme semble enseigner que le monde a un commencement et n'a pas de fin, et le Bouddhisme, au

(1) « Celui qui est ainsi allé », nom du Bouddha.

contraire, semble affirmer non moins paradoxalement que le monde a une fin, mais n'a pas de commencement ; cette remarque que nous fit un Bouddhiste appelle le commentaire suivant : la réponse aux deux difficultés est donnée par la notion d'Apocatastase, laquelle satisfait aux exigences des deux métaphysiques, en mettant fin à la création — mais sans anéantissement, bien au contraire, — et en réalisant le désir humainement impossible des *Bodhisattvas*. Quand les Bouddhistes admettent que le *samsâra* prendra fin grâce aux *Bodhisattvas* et Bouddhas qui auront sauvé jusqu'au dernier des « êtres animés, ils attribuent implicitement la réintégration finale à *l'Âdi-Buddha*, Bouddha universel ou divin dont l'Acte s'identifie en effet au Logos transmutateur ; autrement dit, l'Apocatastase ou le *Mahâpralaya* est la *Bodhi* — le passage à l'état de Bouddha — de tous les *Bodhisattvas* célestes, tels *Avalokiteshvara, Manjushrî, Kshitigarbha, Akâshagarbha ;* la lumière nirvânique qui submerge, pénètre, transmue et dévore le *samsâra,* c'est leur Illumination sauvant l'Univers, et en fait, c'est à travers les Essences célestes qu'agira cette Lumière, avant de les résorber à leur tour dans son infini Silence.

Dans le Bouddhisme, qui est réfractaire aux spéculations à littéralisme cérébral, le langage veut communiquer ou déclencher un « être » plutôt qu'un « penser : « comprendre » et « être » tendent à se confondre dans la mesure du possible, d'où le large usage des *upâyas,* des « concepts-moyens » dont la raison suffisante est, moins une vérité conçue « abstraitement » qu'une transformation intérieure et une intuition en quelque sorte « existentielle », si ce paradoxe est permis. C'est ainsi que l'idée du *Bodhisattva* a pour but, avant tout, de détruire l'égoïsme, puis l'*ego* même ; peut-être le *Mahâyâna* reproche-t-il au fond à ses antagonistes du Sud moins une imperfection de doctrine qu'une imperfection de méthode, c'est-à-dire qu'il estime que l'idéal de la *Bodhi* est pratiquement irréalisable sans l'idéal du *Bodhisattva,* seul capable de trancher le nœud gordien de l'égoïté. Certes, on peut être d'un autre avis sur ce dernier point, mais, quoi qu'il en soit, si le *Bodhisattva* est censé sauver tous les êtres animés, cela indique avant tout une totalité du don de soi, donc une victoire parfaite sur l'*ego ;* la compassion apparaît alors comme le critère d'authenticité de la

Connaissance, comme c'est le cas de l'amour dans la gnose chrétienne (1), pour laquelle la sagesse sans charité n'est qu'un « airain qui résonne ou une cymbale qui retentit ». L'« amour » est ce qui fait passer le « comprendre » à l'« être », ou ce qui nous attache ontologiquement à la Vérité et nous ouvre ainsi à la magie transformante du Symbole.

⁂

Pour terminer, revenons, en les précisant, à ces notions fondamentales : le *Bodhisattva* ne pourrait pas accumuler des mérites innombrables, et par là un *karma* inépuisable, s'il n'était intérieurement un *Buddha*, libéré, comme tel, de la transgression ; c'est parce qu'il ne peut plus tomber dans le péché ou dans la passion que le *Bodhisattva* accumule des mérites ininterrompus et réalise des perfections sublimes ; les actions sacrificielles attribuées au *Bodhisattva* symbolisent et ses perfections — les *pâramitâs* — et le sacrifice que représente sa condition samsârique même. Ce qui distingue le *Bodhisattva* du *Buddha*, c'est, non pas forcément une moindre connaissance, nous l'avons dit, mais le fait de se trouver dans le *samsâra*, ou plus précisément de s'y trouver d'une certaine façon et par principe ; le *Buddha* terrestre se distingue des *Bodhisattvas* par le fait qu'une Parole céleste s'est « incarnée » en lui et qu'il a obtenu ainsi la fonction de « fonder une religion » — pour parler en termes occidentaux — et de sortir ensuite de la transmigration ; l'un ne va d'ailleurs pas sans l'autre, car celui qui a pratiqué une « sortie » hors du monde doit désormais veiller sur cette voie et n'a plus d'autre fonction à l'égard des « êtres animés » (2).

Il y a, somme toute, quatre « réalités » à envisager : le *samsâra*, le *Nirvâna*, le *Bodhisattva* et le *Buddha* ; celui-

(1) Nous spécifions qu'il s'agit de gnose, car pour la voie d'amour, laquelle coïncide le plus souvent avec un exotérisme relatif, la chose est évidente.

(2) Le *Mahâyâna* se présente parfois comme étant la doctrine, non du Bouddha terrestre — donc en *Nirmânakâya* — comme l'est le *Hînayâna*, mais du « Bouddha divin », en *Dharmakâya*. Ce qui est absolument certain, c'est que les soûtras mahâyâniques ne sauraient en aucun cas être œuvre humaine et refléter une « évolution » quelconque, quels que puissent être leurs moyens dialectiques.

ci est, en un certain sens et en tant que *tathâgata*, le « *samsâra* entré dans le *Nirvâna* », tandis que le *Bodhisattva* est au contraire et par principe le « *Nirvâna* présent dans le *samsâra* » ; on a dit également que le *Buddha* représente l'aspect contemplatif, et le *Bodhisattva* l'aspect actif du *Nirvâna*, ou que le premier est tourné vers l'Absolu, et le second vers la contingence. Le *Buddha* est un rayon émanant du Centre et retournant à lui, et le *Bodhisattva* est un cercle projetant le Centre dans la périphérie ; le *Buddha* illumine ou sauve par rayonnement, et le *Bodhisattva* en mouvement spiroïdal. Ou encore : le *Buddha* transmet, « verticalement », la Lumière ou la Connaissance, tandis que le *Bodhisattva* manifeste « horizontalement » la Chaleur, la Compassion, la Miséricorde.

Le *Buddha* manifeste cette vérité que « le *samsâra* est *Nirvâna* », et le *Bodhisattva*, la vérité que « le *Nirvâna* est *samsâra* » ; mais on pourrait affirmer aussi que chacun manifeste à sa manière les deux vérités, suivant l'aspect ou la fonction qui prédomine, ce qui revient à dire que le *Bodhisattva* et le *Buddha* sont tous deux les manifestations à la fois libres et nécessaires de l'*Adi-Buddha* ou de *Mahâ-Vairochana*.

Frithjof SCHUON.

QUELQUES APERÇUS HISTORIQUES SUR L'IDÉE TRADITIONNELLE [1]

[1] *Les pages qui vont suivre sont extraites de l'ouvrage que notre collaborateur, M. Luc Benoist, doit publier prochainement aux Presses Universitaires de France, dans la collection " Que sais-je ?", sous le titre :* **L'Esotérisme.**

Le traditionalisme romantique

Tout au long du siècle classique et du siècle des Lumières, une chaîne secrète de spirituels, sinon d'initiés, relie les platoniciens de la Renaissance, Marsile Fiçin, Pic de La Mirandole, Bruno et Campanella au premier mouvement romantique. La qualité des hommes qui forment cette chaîne n'est pas toujours reconnaissable. Il en est de douteux. L'humanisme des XVIIe et XVIIIe siècles reste très inférieure à celui du XVIe. L'homme de cour n'est plus un « microcosme », mais un sceptique. Le romantisme réagit contre ce rationalisme et l'athéisme révolutionnaire qui en fut l'héritier.

En France, le renouveau du sentiment religieux et des traditions rencontra ses théoriciens dans les « prophètes du passé ». Bonald, J. de Maistre et L.-C. de Saint-Martin. En Allemagne, il provoqua dans la Maçonnerie la création d'une hiérarchie de hauts grades à l'imitation des Ordres de chevalerie. Le rite templier de la Stricte Observance fut fondée en 1754 par le baron de Hundt à qui la grandeur de l'Allemagne médiévale donnait la nostalgie du Saint-Empire. Dans le même temps, à Lyon, un maçon d'origine espagnole, Martinez de Pasqually, fondait le rite des Elus Coëns pour mettre en pratique les procédés de réalisation exposés dans son *Traité de la Réintégration des Etres*. Après le départ du maître pour

les Antilles, deux de ces disciples, L.-C. de Saint-Martin et Willermoz élaborèrent aux couvents de Lyon et de Wilhelmbad (1782) les constitutions d'un Régime Ecossais Rectifié, reconnu par le Grand-Orient et qui unissait en les transformant les Elus Coëns et la Stricte Observance.

La figure la plus remarquable du nouveau régime fut certainement le comte J. de Maistre. Maçon à vingt et un ans, grand orateur et grand profès, il devint bientôt, comme l'empereur Alexandre Ier, chevalier bienfaisant de la Cité Sainte, dernier grade du régime écossais rectifié. Catholique intransigeant, auteur du traité *Du Pape*, il déclarait que « le christianisme des premiers temps était une véritable initiation », et il répliquait à ses contradicteurs que « ce qui est clair pour les adeptes est inintelligible pour le reste des hommes ». Avant Lamennais et mieux que Bonald, il fut le chef de l'école traditionaliste française, première manifestation du romantisme. Mais il restait trop humaniste à la française pour que son influence s'exerçât sur une Europe dominée alors par l'esprit allemand. En contraste avec lui, son ami Saint-Martin, plus mystique qu'initié, admirateur de Boehme et de Swedenborg, fut très lu en Allemagne, où Herder dès 1773 avait commencé la réhabilitation du Moyen Age. D'autres protestants, Hamann le mage du Nord, Starck, Jacobi s'opposaient aussi au rationalisme, suivis par des catholiques ou des sympathisants comme F. von Baader, Z. Werner, F. von Schlegel et ses amis Novalis, Tieck et Schelling. Ils se rattachaient tous à la grande tradition germanique d'Eckhart et de Boehme, celle du concept de Totalité suivant lequel l'Universel seul peut avoir une signification. Le symbolisme analogique, expulsé par le cartésianisme, reprenait vie grâce à Creuzer, à Goerres et à Brentano. La montée du renouveau catholique, sa fusion avec le germanisme remettaient en honneur le Saint-Empire considéré comme la forme la plus parfaite d'un équilibre entre les deux pouvoirs spirituel et temporel. L'idée maîtresse de l'élite, dans cette Allemagne romantique, était la régénération de l'humanité grâce à une association occulte de penseurs et d'initiés. Novalis publiait dans ce sens un manifeste *L'Europe ou la Chrétienté* (1799) où il attaquait le luthéranisme coupable d'avoir appauvri l'idéologie chrétienne réduite à la littéralité de la Bible et d'avoir rompu l'unité européenne. Au rationalisme étroit

des philosophes, le romantisme substituait le sens du mystère. Il apparaît comme l'animateur d'une spiritualité déjà renaissante et encore méconnue.

La renaissance orientale

Dans une seconde étape le romantisme devait susciter une renaissance orientale. Certes le nom de Bouddha n'était pas ignoré de Clément d'Alexandrie et Hippolyte de Rome avait cité les *Védas*. Mais il fallut attendre quinze siècles pour les voir réapparaître effectivement dans un Occident prisonnier du préjugé classique hérité d'un hellénisme décadent. Les humanistes ne concevaient pas qu'il puisse exister une civilisation-mère autre que l'égyptienne, ni d'autre truchement, pour remonter aux origines, que la Bible ou Pythagore. Ce qui les conduisit à chercher la source des traditions dans l'hellénisme et à confondre la langue primitive avec l'hébreu. Cette erreur fut encore commise au XVIIIe siècle par Court de Gébelin, par le jeune Schlegel et par Fabre d'Olivet. L'œuvre de ce dernier est cependant respectable. On peut lui reprocher d'avoir confondu Pythagore et Moïse. Ayant appris l'arabe et l'hébreu, il se plongea dans la *Genèse* et publia après des années de travail sa *Langue hébraïque restituée*, où il a mis en lumière le sens universel du texte sacré. Sans doute sa linguistique s'abuse, mais ce ne sont pas en fait les racines hébraïques qui lui ont suggéré les idées fondamentales de la pensée qu'il en tire, mais l'inverse, et chez lui le génie du métaphysicien secourt à chaque instant les faiblesses du linguiste.

Malheureusement, il ignorait que dès 1771 Anquetil-Duperron avait commencé à traduire l'*Avesta* et importé en France les premières *Upanishads* qui, disait cet érudit, « présentaient les mêmes vérités que les ouvrages des platoniciens qui les avaient peut-être reçus des Orientaux ». Quand Fabre voulut lui-même utiliser la traduction anglaise du *Ramayana*, ses préjugés d'ancien révolutionnaire l'amenèrent à intervertir l'ordre des âges du monde et à placer à la fin du cycle, l'âge d'or du début.

Seules les traditions orientales authentiques allaient pouvoir libérer l'Europe de son préjugé classique et

moderniste en lui faisant découvrir l'unité doctrinale essentielle des religions de l'humanité. Le premier pas en cette voie fut accompli par les indianistes anglais. Des traductions directes du sanscrit furent réalisées à partir de 1785 par le fondateur de la Société Asiatique de Calcutta, William Jones, puis par son successeur Colebrooke qui devait écrire en 1805 son fameux *Essai sur la philosophie des Hindous*, traduit en français par Pauthier en 1833.

De leur côté les romantiques allemands accueillirent avec ferveur cette occasion de se libérer de la tutelle abhorrée du classicisme. A la suite de Colebrooke, F. von Schlegel écrit son *Essai sur la sagesse des Hindous* (1808). Les textes publiés de 1788 à 1839, à Calcutta, par les *Recherches Asiatiques* furent considérés comme une révélation providentielle par les amis du groupe d'Heidelberg, Creuzer, Tieck, Goerres et Brentano. C'était là un « christianisme antérieur à l'histoire », suivant le mot de Schelling. Cependant cette conception d'un christianisme à la Boehme ne pouvait être que difficilement acceptée dans toute l'Europe. Sa diffusion réclamait une objectivité que lui donnèrent les savants français Burnouf et Silvestre de Sacy. L'Ecole des Langues Orientales était créée en 1795, la chaire de sanscrit au Collège de France instituée en 1814 et le *Journal asiatique* fondé en 1823. Cette révélation de la plus haute spiritualité enthousiasma Lamartine et Michelet et provoqua ce que Quinet nomme dans son *Génie des Religions* (1841) une « renaissance orientale ».

L'éclatement des horizons intellectuels, dans l'Europe de 1848, provoqua une réaction de défense de la part des nationalismes ombrageux. Les Allemands substituèrent l'appellation d'indo-germanique à celle d'indo-européen et utilisèrent la linguistique comme argument raciste. Les Anglais, plus soucieux d'impérialisme économique que de métaphysique sanscrite, abandonnèrent l'étude exacte de l'Inde pour favoriser un théosophisme politique et nivelisateur. Rome elle-même, inquiète de voir les textes orientaux confrontés avec les Ecritures chrétiennes, finit par condamner l'ami de Montalembert et de l'abbé Gerbet, A. Bonnetty, directeur des *Annales de Philosophie chrétienne* (1830-1855) où était défendu le principe d'une révélation primitive et où étaient publiés des textes chinois

en parallèle avec les textes bibliques. Comme l'a dit justement M. R. Schwab, « la renaissance orientale menaçait de dégénérer en guerre de religions ».

La réserve de Rome était d'autant plus explicable qu'au lieu de concourir à un renouveau de la spiritualité l'intrusion d'un Orient défiguré menaçait d'alimenter une littérature polémique et donnait naissance à cette basse contrefaçon que l'on nomme l'Occultisme. Ce mouvement moderne se rattache à l'œuvre d'un ancien diacre du nom de Constant, plus connu sous le pseudonyme d'Eliphas Levi. Son œuvre ne doit d'ailleurs rien à l'Orient. Mais bien qu'il ait mis beaucoup de fantaisie dans les *Clefs des Grands Mystères* et dans le *Dogme et Rituel de Haute Magie* (1856), il reste supérieur à ses néfastes plagiaires, auxquels se mêlèrent des Orientaux occidentalisés, et dont la propagande s'accrut à partir de 1870.

Quels que soient leurs noms, théosophistes, anthroposophistes, néo-martinistes, néo-gnostiques, spirites ou rosicruciens, ils sont exclusivement curieux de phénomènes, ce qui est exactement contraire à toute métaphysique. Les conditions mêmes du monde moderne favorisent une action subversive et anti-traditionnelle. La confusion du psychique et du spirituel, l'assimilation du spirituel à ce qu'il y a de plus inférieur dans le psychique, l'identification de la religion avec la magie, le totémisme, la sorcellerie même, la vulgarisation d'une pseudo-initiation ou même d'une contre-initiation, tout cela constitue des indices irrécusables de subversion dégradante. La matérialisation croissante de la civilisation moderne, le progrès du machinisme et la vogue de l'artificiel, la mise en « conformité » des cerveaux par tous les moyens de la propagande révèlent une inquiétante montée des forces incontrôlées et sûrement incontrôlables de la part de ceux qui n'en soupçonnent pas l'existence.

La Tradition enseigne que sur la fin du cycle il est inévitable que soient utilisés les résidus des âges précédents, tout ce que les Anciens avaient délibérément négligé ou écarté, tout ce qu'ils avaient refusé comme le machinisme (1) non seulement par dédain du travail servile,

(1) Cette opinion est exposée par M. André Aymard, dans la Postface qui termine le tome I de l'*Histoire générale du travail*, dirigée par L.-H. Paris (1959).

par respect des castes, mais aussi par crainte justifiée du « choc en retour » des forces inférieures et dont nous sommes bien placés pour reconnaître la menace.

Pendant longtemps les Hindous négligèrent de répondre aux caricatures de leur tradition propagées par les Occidentaux. Cependant, les conséquences politiques aggravantes de celles-ci finirent par les émouvoir et ils cherchèrent à entrer en relation avec des personnalités européennes susceptibles de redresser une mentalité dangereuse pour tout le monde, à commencer par ceux qui en étaient la proie. Leurs premières tentatives eurent peu de succès. Vers 1886, ils contactèrent un Français, le marquis de Saint-Yves d'Alveydre, auteur de la *Mission des Juifs* (1884). Il avait acquis les papiers de Fabre d'Olivet et les avait utilisés sans discrétion. Mais ses informateurs hindous constatèrent qu'il n'était disposé à se servir de leur enseignement qu'au bénéfice d'un système politique personnel et la tentative de nouveau échoua. Ce n'est que vers 1908 qu'un nouvel essai devait réussir. Il en résulta l'œuvre de René Guénon.

Dès vingt ans, celui-ci avait traversé tous les milieux « spiritualistes » dont les prétentions à l'ésotérisme l'avait attiré. Il eut vite fait d'acquérir la certitude qu'aucune de ces prétentions n'était justifiée. Il se lia avec des personnalités effectivement rattachées à des organisations authentiquement orientales. Des circonstances plus exceptionnelles encore, en rapport avec les initiatives hindoues mentionnées plus haut, lui permirent d'être rattaché avant vingt-quatre ans aux trois principales traditions de l'Orient. Il apprit le sanscrit et commença en 1921 avec une *Introduction à l'Etude des Doctrines hindoues,* une œuvre absolument nouvelle en Occident par la profondeur et la clarté de leur exposé métaphysique.

Grâce à une connaissance approfondie des traditions hindoue, arabe et chinoise, il rétablissait, au-delà de l'ontologie philosophique et théologique, l'équivalence de la notion suprapersonnelle de l'Infini, du Non-Etre, de la Possibilité Universelle. Cette restitution lui permettait de renouveler le concept de Révélation Primordiale qui n'est d'ailleurs pas étrangère au Christianisme, puisqu'on peut rencontrer sous la plume de J. de Maistre l'affirmation « qu'il n'y a point de doctrine qui n'ait sa racine dans la nature intime et dans une tradition aussi ancienne que

le genre humain ». Cette reconnaissance permit à René Guénon d'étendre la notion d'orthodoxie à toutes les traditions de l'humanité, sans amoindrir pour chacune la portée de leurs applications particulières. Puis, descendant de l'Absolu au monde et au niveau de l'homme, il lui restitue la multiplicité indéfinie et simultanée de tous les états de l'être, en montrant que leur réalisation était possible grâce à une connaissance directe et immédiate, facilitée par l'initiation. Il ne s'est d'ailleurs jamais flatté d'avoir rien dit de nouveau. Bien au contraire. Comme les scolastiques du Moyen Age, il n'a été que le traducteur éminent et le commentateur fidèle d'une vérité ancienne, que nous avons, grâce à lui, essayé d'exposer le moins imparfaitement possible.

Notre époque aspire à une universalité que pressentent les meilleurs esprits et que souhaitent les âmes les plus hautes. Des indices concordent d'un renouveau œcuménique, sans que les diverses religions aient à renoncer à leur génie particulier, et même puissent le faire sans disparaître, pas plus qu'un accord fraternel n'empêche le développement original de chaque membre de la même famille, séparé par le corps et uni par le cœur et l'esprit.

Or l'ésotérisme est justement le cœur et l'esprit des religions. Il prouve qu'elles sont filles d'une tradition identique. La bénédiction d'Abraham descend toujours sur ses fils divisés. Bouddhistes et hindouistes sont issus de la même terre indienne, que se partagent l'islam et le génie hindou. Sous des noms divers tous reconnaissent une même vérité, celle qui dans le silence des mystères pénétrait de sagesse les initiés antiques et qui, encore aujourd'hui, au seuil des monastères chrétiens, inscrit son plus beau nom, celui de la Paix.

Luc Benoist.

TEXTES DU TAÇAWWUF
SUR
LE MAITRE ET LE DISCIPLE

Après le premier texte, de caractère introductif, précédemment publié ici (E.T. de mars-avril et de mai-juin 1962) : *Conseil à l'Aspirant* de Muhyu-d-Dîn Ibn Arabî, nous présentons dans cette rubrique, du même auteur, un chapitre de ses *Futûhât,* le 181ᵉ, qui donne proprement une définition technique et même, en quelque sorte, un « portrait » du maître spirituel, le *Cheikh* en Islam. Le document est d'une certaine importance; suffisamment expressif par lui-même, une fois les termes spéciaux rendus, les références implicites précisées et les allusions éclaircies, il contribuera à expliquer une des notions fondamentales du domaine initiatique. Les particularités de la maîtrise islamique telle qu'elle apparaîtra dans le texte du Maître par excellence du *Taçawwuf*, n'empêcheront pas d'y voir en même temps ce qui est le fond nécessaire de toute maîtrise en quelque tradition que ce soit.

Dans ce document, la maîtrise est présentée telle qu'elle est en elle-même et dans toute sa plénitude, et non pas telle qu'elle fonctionne le plus souvent en fait, surtout dans le cadre d'une organisation initiatique, où le *Cheikh* est, en outre, représenté ordinairement et à différents degrés par des délégués. De plus le *Cheikh* visible peut être seulement le support extérieur du *Cheikh* réel dont l'action peut s'exercer par des moyens et dans des conditions qui échappent à tout contrôle extérieur.

Toutes ces questions seront traitées à l'occasion d'autres documents que nous présenterons plus tard.

A ce texte nous ajoutons deux autres extraits des *Futûhât*, les chapitres 192 et 193, qui traitent respectivement du *hâl* et du *maqâm* initiatiques, deux notions qui reviennent souvent dans les textes du *Taçawwuf* et qui, dans le chapitre 181 sur « La Vénération des Maîtres », ont une importance spéciale ; de plus, par une convergence très heureuse, certains points effleurés dans ce texte principal se trouvent repris dans les deux autres qui apparaissent ainsi comme de véritables « notes » développées du premier.

M. VÂLSAN

LA VÉNÉRATION DES MAITRES SPIRITUELS
(Futûhât chap. 181 : Ihtirâmu-ch-Chuyûkh)

Vers :

La vénération des Maîtres n'est que la vénération d'Allah :
Observe-la donc comme règle, pour Allah et par Allah !
Ceux-ci sont les guides. La Parenté (selon l'esprit avec le [Prophète) (1) *les confirme*
Dans leur rôle démonstratif avec une fermeté reposant sur Allah.

Héritiers de tous les Envoyés divins (2),
Leur propos est toujours selon Allah.
Dans leur niches, tu les vois, tels les Prophètes,
Ne demandant d'Allah rien d'autre qu'Allah.
S'ils font voir quelque hâl (3) *qui les détourne*
De la loi sacrée, abandonne-les à Allah,
Ne les suis pas et ne marche pas sur leurs traces,
Car ce sont alors des relâchés d'Allah en Allah.
Tu ne prendras pas comme modèle quelqu'un sur lequel la Loi [n'a plus d'autorité,
Même s'il apportait des révélations de la part d'Allah.

D'autre part, ayant constaté l'ignorance dans laquelle sont de nos jours les disciples quant aux dignités de leurs maîtres spirituels, nous avons dit encore les vers suivants :

On ignore la valeur des Maîtres,
De ceux qui sont Gens de Contemplation et de Science ferme ;
On rabaisse par ignorance leurs paroles,
Alors qu'elles ont une portée sublime.

---

(1) *Al-Qurbâ* = La Parenté, la Proximité. Cf. Cor. 42, 22.

(2) Les Prophètes antérieurs mentionnés dans le Coran et les hadiths représentent différents aspects de l'Homme Universel et constituent autant de types spirituels permanents, toujours réalisables en formule mohammadienne. La notion d'« héritage » mentionnée dans le texte indique la participation fonctionnelle à ces différents types.

(3) Le terme *hâl* = « état » est entendu dans les textes du *Taçawwuf* surtout dans un sens technique d'« état spirituel », survenu de façon providentielle ; il en sera encore question plus loin dans le présent texte. Ces états se traduisent souvent par quelqu'effet extérieur ; ceux des hommes spirituels dont les *ahwâl* sont manifestes peuvent contrarier les règles de convenance traditionnelle ; en tout cela il s'agit bien entendu d'états d'âme spontanés et qui ne peuvent être provoqués de façon délibérée.

Les Maîtres spirituels (*ach-Chuyûkh, sing. chaykh*) sont les Lieutenants de Dieu (*Nuwwâbu-l-Haqq*) dans le monde, à l'instar des Envoyés (*ar-Rusul*, sing. *rasûl*) - sur eux la Paix ! - dans leur temps. Ou plutôt ils sont les Héritiers (*al-Warathah*, sing. *wârith*) auxquels a été dévolue la science des Lois sacrées (*Ilmu-Charâi'i*) de la part des Prophètes (*al-Anbiyâ*, sing. *nabi*) - sur eux la Paix ! - sauf qu'ils ne légifèrent pas ; à cet égard ils ont seulement la charge d'assurer le régime de la loi existante dans le domaine général, de même que, dans le domaine spécial de l'Elite spirituelle (*al-Khuçûç*), ils ont le rôle de veiller sur les cœurs et de sauvegarder les règles particulières de la discipline spirituelle (*al-âdâb*, sing. *adab*).

Parmi les Savants par Allah (*al-Ulamâu-bi-llâh*) les Maîtres spirituels occupent une place analogue à celle des médecins parmi les savants en sciences naturelles : le médecin ne connaît la nature (*at-tabî'ah*) que sous le rapport spécial sous lequel elle régit le corps humain, alors que le savant naturaliste la connait d'une façon générale, même s'il n'est pas médecin. Il se peut aussi qu'un maître réunisse les deux genres de connaissance, mais le propre de la Maîtrise spirituelle (*ach-Chaykhûkhah*) en fait de science par Allah c'est de connaître en matière humaine les choses suivantes :

— les origines des « motions » (*harakât*) et leurs suites (4) ;

— la science des « propos survenus dans la conscience » (*ilmu-l-khawâtir*) tant blâmables que louables, et où est l'endroit par lequel s'introduit l'illusion qui fait qu'un propos blâmable prend les apparences d'un propos louable (5) ;

— les « souffles » (*anfâs*) et les « regards » (*nazhrah*), ce qui leur est propre et ce qu'ils recèlent comme bien attirant la faveur d'Allah, ou comme mal encourant sa colère (6) ;

— les « maladies » et les « remèdes » ;

— les « temps » (fastes ou néfastes) et les «âges »(avec leurs caractéristiques) ;

— les « lieux » (convenables ou non) ;

---

(4) Les « motions » spirituelles sont considérées comme la manifestation de certaines réalités latentes, selon des orientations et des finalités cycliques déterminées et significatives. On en aura trouvé incidemment une mention spéciale à propos des impulsions reçues pendant les séances de chants spirituels dans le précédent texte publié dans cette rubrique. (Voir E.T. de mai-juin 1962, *Conseil à l'Aspirant. Sur l'empressement vers les Mosquées*, pp. 126-127.)

(5) Les *khawâtir*, notion dont il a déjà été question d'une façon un peu spéciale dans le texte évoqué plus haut (*ibid.*, pp. 128-129), sont définis techniquement comme des propos survenant subitement et de façon non-délibérée dans la conscience ; il y en a de quatre genres, d'après leur provenance : seigneurial (*rabbânî*), angélique (*malakî*), psychique-subjectif (*nafsî*) et diabolique (*chaytânî*).

(6) Il s'agit de propriétés des âmes individuelles manifestées typiquement par les modalités subtiles de souffle et de regard.

— les aliments, ceux qui favorisent la santé et ceux qui la détruisent ;

— discerner entre une « intuition véritable » (*kachf haqîqî*) et une « intuition imaginative » (*kachf khayâlî*), connaître la théophanie » (*at-tajallî-l-ilâhî*) (7) ;

— posséder la méthode d'éducation spirituelle (*tarbîyah*) et pouvoir poursuivre la progression du disciple depuis la condition d' « enfance spirituelle » (*tufûlah*) et d' « adolescence » (*chabâb*) jusqu'à celle de maturité (*kuhûlah*) ;

— savoir quand il est opportun de cesser de gouverner la nature individuelle (le tempérament) (*tabî'ah*) du disciple pour régir son intelligence (*aql*) ;

— comprendre quand le disciple attache foi aux propos mentaux qui lui surviennent subitement (*khawâtir*) ;

— savoir quels sont les statuts propres de l'âme individuelle (*nafs*) et quels sont ceux de Satan, et qu'est-ce qui tombe sous le pouvoir de Satan ;

— connaître les « voiles » qui protègent l'homme contre les jets que Satan lance dans son cœur ;

— se rendre compte de ce dont est capable l'âme du disciple alors que celui-ci n'a aucun soupçon au même égard ;

— être en mesure de faire distinguer au disciple, en cas d'« ouverture » dans son intérieur, entre l'« ouverture subtile » (*fat'h rûhânî*) et l'ouverture divine (*fat'h ilâhî*) (8) ;

— reconnaître par « flair » (*chamm*) ceux qui leur conviennent d'entre les hommes de la voie et ceux qui ne leur conviennent pas (9) ;

— savoir enfin sous quelles « parures » doivent être présentées les âmes des disciples en tant qu'« épousées du Dieu

---

(7) Le *kachf* (ou encore la *mukâchafah*) désigne une intuition réalisée dans l'ordre des pures significations (*fî-l-ma'ânî*) et qui est à distinguer du *chuhûd* (ou *muchâhadah*), la contemplation, qui se rapporte aux essences ou réalités en soi (*fî-dh-dhawât*). Le *kachf haqîqî* est donc un nom de l'intellection véritable ; le *kachf khayâlî* est une intuition basée sur les formes mentales. Le *tajallî ilâhî* est bien la connaissance la plus importante car il désigne la manifestation du mystère divin.

(8) Le *fat'h ilâhî* est de nature purement métaphysique, alors que le *fat'h rûhânî* est de nature subtile ou encore angélique.

(9) Il s'agit de la perception de qualités caractéristiques des êtres par la seule faculté olfactive, comme certains peuvent saisir les mêmes qualités par quelqu'autre faculté, car des concentrations ou des transferts qualitatifs sur l'une ou l'autre des facultés de perception et d'action sont, tout au moins en principe, toujours possibles. Le Cheikh Muhyu-d-Dîn Ibn Arabî raconte ailleurs qu'il a eu à s'entretenir ainsi quelques fois par la seule modalité des « haleines » (*rawâih*), ou encore par la seule faculté visuelle (*nazhar*), et ceci sans aucun signe conventionnel.

de Vérité » (*arâisu-l-Haqq*) ; ils sont sous ce rapport comme les coiffeuses qui embellissent les nouvelles mariées (10).

Ils sont ainsi les gentilhommes de Dieu, connaissant les règles de la courtoisie devant la Présence Divine et ce qui Lui est dû comme égards. En somme, pour résumer le contenu de la maîtrise spirituelle, le « maître » est celui qui réunit tout ce dont a besoin le disciple engagé sur la voie (*al-murîd as-sâlik*) pendant son éducation (*tarbiyah*), sa marche initiatique (*sulûk*) et son processus de dévoilement intuitif (*kachf*), jusqu'à ce que celui-ci devienne lui-même capable d'assumer le rôle de maître spirituel. Cela comprend aussi tout ce que réclame l'état du disciple lorsque la pensée (*khâtir*) de celui-ci ou son cœur (*qalb*) sont atteints de la maladie d'un doute dans lequel il n'arrive pas à distinguer le bon côté du mauvais, comme il arriva à Sahl (at-Tustarî) à propos de la « prosternation du Cœur » (*sujûdu-l-qalb*) (11) ou encore à notre propre maître (Abû-l- Abbas al-Uryanî) lorsqu'il lui fut dit : « Tu es Jésus fils de Marie ! » (12) : dans de tels cas le maître porte le remède qui convient. Il en est de même lorsqu'est éprouvé celui qui « sort » pour « écouter » Dieu de l'extérieur, chose différente donc que de l'entendre de son âme, et qu'ainsi il peut s'entendre dire « de la part de Dieu » d'accomplir quelque chose d'illicite ou de s'abstenir de quelque chose de nécessaire. Dans de tels cas le maître connaissant intervient pour délivrer le disciple afin que la « langue du péché » (*lisânu-dhanb*) ne formule pas d'accusation à son égard, alors que le maqâm qu'il occupe est parfaitement valable (13).

---

(10) Par « parures », expression technique, le cheikh Muhyu-d-Din désigne les « vertus de la Servitude ».

(11) La « prosternation du Cœur » est un *maqâm* initiatique très rarement connu, même par les grands hommes spirituels. Sahl, lorsque la chose lui arriva, resta une longue époque dans l'incertitude quant à la signification et la durée de l'événement, et il ne trouvait personne pour l'éclairer là-dessus. Il voyagea à ce sujet de différents côtés, et seulement après beaucoup de recherche il trouva à Abadan un maître qui l'édifia, en lui précisant que le fait était « définitif pour ce monde et pour l'autre ».

(12) C'est le premier maître de notre auteur et un des plus grands. Il est mentionné dans la catégorie des *aïssawiyûn* c'est-à-dire de ceux dont le modèle initiatique est celui d'Aïssa ibn Maryam (Jésus fils de Marie). L'événement mentionné dans le texte a dû se produire à un moment de la maturité si non même de la vieillesse d'Abû-l-Abbas car Muhyu-d-Dîn précise ailleurs que ce maître avait accédé à cette catégorie spirituelle dans la dernière phase de sa vie, alors que lui-même avait au contraire commencé sa carrière spirituelle par ce même type *aïssawi*, pour passer ensuite aux autres types *mussâwi* (moïsiaque), etc. Ce que nous disons dans cette note est en rapport avec ce que nous disions dans une note précédente des différents types spirituels constitués par les Prophètes antérieurs.

13) Nous ne pouvons insister ici sur le *manzil* (demeure ou étape initiatique) dont il s'agit, et nous dirons seulement que la situation,

Les maîtres sont donc les médecins de la Religion d'Allah, et s'il leur manquait quelque chose dont ils ont besoin pour exercer la fonction éducative (*tarbiyah*), il ne leur serait pas permis de s'assoir sur le siège de la maîtrise, car ils pourraient alors nuire plus qu'ils ne seraient utiles, et produiraient des troubles, comme il arrive de la part de médicastres qui endommagent le valide et tuent le malade. Par contre, lorsqu'un maître correspond à la définition, il s'agit bien d'un chaykh de la Voie d'Allah, et tout murîd doit l'honorer ,le servir et observer rigoureusement ses prescriptions, sans lui cacher de son cas rien de ce qu'il sait connu d'Allah. Il sera à son service tant qu'il lui portera respect ; et s'il lui arrivait que son cœur perde ce sentiment, il ne devra plus rester avec lui une seule heure, car il n'en tirerait aucun profit, mais au contraire se ferait du mal : en effet, la compagnie (*çuhbah*) ne porte profit que s'il y a en même temps considération respectueuse (*hurmah*). Lorsque son cœur recouvrera ce sentiment, qu'il rentre au service du maître car alors il en retrouvera profit.

Mais les maîtres peuvent se trouver dans deux conditions différentes (*'alâ hâlayn*) :

1°) Il y a tout d'abord ceux qui, connaisseurs du Livre et de la Sunna, les professent extérieurement et les réalisent intérieurement, en respectant les limites établies par Allah, en s'acquittant du pacte fait avec Lui et en appliquant les prescriptions de la Loi, sans recourir à des interprétations pour en arriver à accepter ce qui est douteux, et ayant par ailleurs le souci de ne pas négliger quelque devoir, se tenant à l'écart des gens troubles, animés de sollicitude pour la communauté, n'allant pas jusqu'à détester les désobéissants, cependant « aimant ce qu'aime Allah et haïssant ce que haït Allah » (*hadith*), « ne craignant pas d'être blâmés par les créatures » (Cor. 5, 54) quand il s'agit des choses d'Allah, « recommandant le bien et défendant le mal » - le mal reconnu comme tel par tous - « et s'empressant de faire de bonnes œuvres » (Cor. 3, 114), « pardonnant aux hommes » (Cor. 3, 134), « respectant le grand, ayant pitié du petit (hadith), « écartant les obstacles de la Voie » (hadith) - la voie de Dieu aussi bien que la voie des hommes, exhortant au bien dans le sens de ce qui est chaque fois le plus nécessaire, rendant à chacun son dû, bons avec leurs frères ou plutôt avec tous les hommes, ne limitant pas leur générosité à leurs seules connaissances, mais la rendant absolue ; enfin considérant le grand comme leur père, le semblable comme leur frère et égal, le petit comme fils, et toutes les créatures comme famille à leur charge.

Ces maîtres se voyant être obéissants à Allah, voient aussi

---

très dangereuse, à laquelle il est fait allusion représente ce qu'on pourrait appeler un « conflit de lois », qui peut se produire à la suite d'une sorte de « pacte spécial » fait par le sâlik, et qui n'est pas insoluble dans le fond.

que c'est Dieu même qui assure la réussite de leurs efforts d'obéissance ; et s'ils trangressent, ils s'empressent au repentir et à la pudeur devant Allah : ils blâment leurs âmes de leurs fautes sans jeter la responsabilité sur le Décret et la Prédestination divines, car cela serait une inconvenance majeure à l'égard d'Allah. Calmes et doux, pleins d'amabilité, « miséricordieux entre eux, tu les vois s'inclinant et se proternant » (Cor. 48, 28) dans leur avis, par charité pour les serviteurs d'Allah. Comme des gens qui pleurent, la tristesse l'emporte chez eux sur la joie en raison de ce que comporte la condition d'être chargé d'obligations (*taklîf*).

Tels sont ceux qu'on prend comme modèle, et qu'on doit révérer : « quand on les voit, on se rappelle Allah ! » (14).

2°) Une autre sorte de maîtres sont ceux qui sont caractérisés par des « états » (*ahwâl*, sing. *hâl*) qui leur valent des écarts et qui ne jouissent pas d'un comportement aussi équilibré. Ceux-ci on les laisse à leur « états » et on ne reste pas en leur compagnie. Même s'il accomplissent des prodiges, on ne s'en remet pas à leur aide tant qu'ils sont irrévérencieux envers la Loi ; car nous n'avons pas d'autre voie vers Dieu que celle qu'Il nous a tracée Lui-même : si quelqu'un prétend qu'il y a vers Dieu une autre voie que celle qu'Il a Lui-même instituée, sa parole est vaine (*zûr*). On ne prend pas comme modèle un *cheikh* qui manque de convenance même s'il était sincère dans son « état », et cependant on le respecte.

Sache aussi que le respect de Dieu est dans le respect du maître, et l'insoumission à Dieu est dans l'insoumission au maître. Les maîtres sont les chambellans de la Vérité divine (*Hujjâbu-l-Haqq*) qui veillent sur les états des cœurs des disciples : par conséquent celui qui est dans la compagnie d'un maître digne d'être suivi et ne le vénère pas, son châtiment sera la perte de la Vérité divine dans son cœur et la négligence au sujet d'Allah. C'est une inconvenance majeure que de se mêler à sa parole et le gêner dans sa dignité ; la Vérité se trouve seulement avec les gens polis, et la porte est fermée à ceux qui manquent de convenance. Il n'y a pas de plus grande disgrâce pour le disciple que de ne pas savoir vénérer les maîtres. Quelqu'un des hommes d'Allah a dit au sujet de la réunion avec eux : « celui qui est assis en leur compagnie et les contredit en quelque chose qu'ils ont réalisé par leurs propres états, Allah lui enlève de son cœur la lumière de la foi ». Siéger avec eux est donc une chose très grave et celui qui leur tient compagnie est en danger.

Il y a cependant divergence parmi nos gens au sujet du disciple dans ses rapports avec un autre cheikh que le sien : son attitude envers celui-ci, sous le rapport de la Vérité (*min jânibi-l-Haqq*), doit-elle être pareille à celle qu'il a envers son cheikh ou non ? Tous disent qu'il est, sans aucune dis-

---

14) Termes empruntés au hadith prophétique suivant : « Les Saints d'Allah (*Awlîyâu-llâh*) sont ceux qui lorsqu'on les voit, on se rappelle Allah ».

cussion, tenu à le considérer avec vénération : sur ce point il y a unanimité. Mais ensuite les opinions diffèrent : certains d'entre eux disent qu'il doit se comporter avec ce maître comme avec le sien ; d'autres font une distinction et disent que son comportement sera le même, seulement après qu'il aura su qu'il s'agit d'un cheikh qu'on peut suivre dans la voie, et s'il ne sait pas une telle chose, il s'abstiendra. Cette conception a son fondement. L'autre façon de voir (celle qui consiste à considérer tout maître à titre égal comme le sien) a, de son côté, sa justification dans ce qui arriva lorsque le Prophète - qu'Allah prie sur lui et le salue - eut à répondre à la femme qui s'était adressée à lui sans savoir qu'il était l'Envoyé d'Allah, et qu'il lui dit : « Dans le malheur la patience est le meilleur ! » (ce qui valut donc le conseil par excellence à cette femme, malgré qu'elle se fût adressée à lui comme à un autre homme). Le disciple ne saurait chercher que la Vérité : quand il voit apparaître, où que ce soit, ce qu'il cherche, il le reconnaît et le prend ; ceci s'explique par le fait que les Hommes spirituels (*ar-Rijâl*) sont connus au moyen de la Vérité (*al-Haqq*), et ce n'est pas la Vérité qui est connue au moyen des Hommes spirituels.

Mais le principe en cette matière est que, de même que le monde ne saurait subsister entre deux Dieux, ni le sujet légal entre deux Envoyés divins apportant deux Lois différentes, ni l'épouse entre deux maris, de même le disciple ne pourra se tenir entre deux maîtres, quand il s'agit d'éducation spirituelle (*tarbîyah*) ; mais s'il s'agit de simple compagnie (*çuhbah*) sans direction éducative, il n'y a pas d'inconvénient à se trouver dans la compagnie de tous les maîtres possibles, car il ne s'agit pas de se trouver sous leur autorité. Cette compagnie s'appelle « compagnie de bénédiction » (*çuhbatu-l-barakah*), qui, évidemment, ne suffit pas pour faire un homme dans la voie d'Allah.

Il reste que la vénération des maîtres est le principe de toute prospérité.

SUR LA NOTION DE "HAL"
(état spirituel - Futûhât. chap. 192)

Vers :

Le « hâl » *est une des faveurs que le Tout-Miséricordieux*
[accorde par pur acte providentiel :

Il n'est pas une « acquisition » personnelle ni l'effet
d'une recherche.

L'altération de son mode est son point faible.
Toi-même, sois ferme, car le « hâl » *est changeant.*

Ne dis pas qu'il est constant,
Comme l'ont enseigné certains initiés.

Abû Iqâl, chef éminent, était ferme dans le « hâl »,
Et il y avait dans son « hâl » *des choses étonnantes ;*

Cet état dura (1) *jusqu'au moment où furent acquittées les*
[« centaines » (al-miîn) *(exigées pour son « rachat »)* (2),
Et pendant tous ces jours les voiles ne retombèrent jamais
(sur sa contemplation) (3).

Il dépassa dans cette condition les Quarante Temps de Moïse
Et atteignit des « centaines » : c'est ce que rapportent les
livres.

***

Le *hâl* est, chez les Gens de notre Ordre (*at-Tâïfah*), ce qui survient au cœur sans activité délibérée ou acte personnel de saisie. De son fait, les modalités de celui qui en est touché subissent des changements.

---

(1) Abû 'Iqâl (ou Abû 'Uqâl) al-Maghrebî constitue un des cas les plus extraordinaires en matière de *hâl* extinctif. On rapporte qu'il est resté « éteint » en contemplation suprême pendant 3 ou 4 années, jusqu'à sa mort, et, bien entendu, sans rien manger ni boire.

(2) Amphibologie basée sur le sens du nom 'Iqâl, qui signifie « entrave » et « cordon » ou « voile dont on se ceint la tête ». *'Iqâlu-l-miîn* = « entrave (d'esclave, coûtant) des centaines », ou « captif dont le prix de rachat est très élevé ».

(3) Allusion à l'autre sens (voile) du nom 'Iqâl (ou 'Uqâl).

Au sujet de sa durée, il y a divergence. Certains disent que le *hâl* est permanent ; d'autres lui contestent cette propriété et disent qu'il ne dure que le temps de sa venue à l'existence, tout comme l' « accident » (*al-'arad*) chez les scolastiques — et qu'ensuite il est suivi de « similitudes » (*amthâl*), et c'est cela qui fait croire à une continuité cependant irréelle : c'est cette deuxième opinion qui est la juste, mais il faut ajouter que le *hâl* est suivi de « similitudes » qui ne se confondent pas avec lui.

Pour sa signification verbale, on l'a rattaché au terme de *hulûl* = « infusion » ou « inhabitation » (4), et c'est pour cela que certains l'ont affirmé permanent et qu'on a considéré que sa condition propre est la constance, de telle sorte que, si cette condition cesse (à un moment) il ne s'agit pas d'un *hâl* (véritable). Telle est la doctrine de ceux qui enseignent que le *hâl* est permanent.

Quelqu'un a dit : « depuis 40 ans, Allah ne m'a jamais engagé à une chose que je trouve désagréable », et l'Imâm (?) jugea cela ainsi : « Celui-ci parle de la permanence du contentement (*ar-ridâ*). Le Contentement est un des *ahwâl* (pluriel de *hâl*) ». Ce qu'a dit là l'Imâm est acceptable, mais dans la Voie d'Allah une telle acception reste loin (du véritable sens). Ce qu'il faut dire au sujet du fait que l'être éminent eût telle condition pendant 40 ans, c'est qu'Allah ne l'a jamais fait entrer dans quelque état réprouvé par la Loi, et que ses instants furent toujours préservés par les actes d'obéissance (aux obligations légales) et par ce qui contente Allah (en fait d'œuvres surérogatoires) (5). Personnellement, j'ai rencontré aussi quelqu'un de très sincère qui était caractérisé par un *hâl* (dans ce sens général du terme) et qui reposait spirituellement sur le « pied » (*qadam*) d'Abû Yazîd al-Bistâmî, ou qui, plutôt, avait plus de fermeté dans son travail spirituel ; c'était un homme d'excellentes manières ; un jour, il me déclara : « Depuis 50 ans, aucune mauvaise pensée désapprouvée par la Loi ne m'a visité l'âme ». C'est là un cas de « préservation divine » (*içmah ilâhiyyah*). Ce dont parlait le personnage éminent cité précédemment, entre dans la même catégorie.

Les *ahwâl* sont des « dons » (*mawâhib*) non pas des « acquisitions personnelles » (*makâsib*).

Sache que le *hâl* est aussi une « qualité divine » (*na't ilâhi*) pour autant que la Divinité est considérée dans Ses Actes (*al-Af'âl*) et sans Ses Orientations (*at-Tawajjuhât*) vers Ses Etres. Bien qu'Il soit Unique dans Sa Réalité, et que rien ne puisse

---

(4) Entre la racine du mot *hâl*, qui est *hâ-wâw-lâm*, et celle du terme *hulûl*, qui est *hâ-lâm-lâm*, il n'y a que voisinage phonétique non pas relation étymologique, mais les similitudes phonétiques sont des signes de certaines affinités. Ainsi le *hâl* évoquant le sens de *hulûl* entraînera aussi l'idée de « pénétration » et « établissement ».

(5) C'est-à-dire que dans le cas cité il ne s'agit d'un « état spirituel » que dans un sens très général du terme, et non pas dans le sens fort d' « infusion de présence divine ».

s'adjoindre à Sa Réalité, Allah a dit au sujet de Soi-Même : « Chaque Jour, Il est à une œuvre » (*Cor.* 55, 17). Le plus petit des « jours » est l'unité de temps qui ne comporte plus de division : Allah s'y trouve à des œuvres aussi nombreuses qu'il y a dans l'Univers de particules indivisibles, chaque particule étant traitée à part selon cette règle. Il est à une œuvre avec chaque particule du Monde en y créant ce qui en assure la subsistance, à part les choses qu'Il produit pour rester subsistantes par elles-mêmes en toute unité de temps. Ces « œuvres » sont les « états » des créatures, celles-ci étant les réceptacles de Ses « œuvres » ; et en ces créatures, Il crée toujours ces « œuvres ».

Le *hâl* ne peut subsister deux moments, car, dans le cas contraire, Dieu ne serait plus Créateur au sujet de l'être qui conserverait son état un deuxième moment, cet être ne serait plus « pauvre envers Allah » et se qualifierait comme se suffisant à soi-même et n'ayant plus besoin d'Allah. Or, cela est impossible, et toute chose qui aboutit à l'impossibilité est impossible. Ce point est analogue à celui qu'enseignent ceux (les scolastiques) qui disent que l' « accident » (*al-arad*) ne subsiste pas deux moments, et cette chose est également vraie.

Les *ahwâl* sont des « accidents » arrivant aux choses générées, de la part d'Allah qui crée ces états dans les choses, fait qu'on exprime par l'idée qu' « Il est à l'œuvre dans ce monde et dans l'autre ». Tel est le principe des *ahwâl*, auquel on ramène tout en matière théologique.

Quand Allah crée le *hâl*, celui-ci n'a d'autre réceptacle que l'être dans lequel il est créé ; il s'infuse (*yahull*) en cet être le moment de son existence, et (comme nous l'avons déjà dit) c'est pour cette raison que le *hâl* a été interprété comme exprimant l'idée de *hulûl* (« infusion » ou « inhabitation ») qui est la « descente » dans le *mahall* (mot de la même racine que *hulûl* et signifiant « réceptacle »), descente par laquelle il a son existence.

Son statut ontologique (*haqîqah*) étant qu'il ne doit pas durer deux moments, nécessairement il devient inexistant au moment suivant, et cela de lui-même, et non pas par un agent qui produirait en lui l'inexistence, car l'inexistence au deuxième moment, à savoir au moment qui suit son existence, est une condition nécessaire, et le réceptacle n'a pas lui non plus une subsistance en dehors du *hâl*, ou d'un autre *hâl* similaire ou contraire, de sorte que le réceptacle lui-même en tout temps, pour subsister, a besoin de son Seigneur, qui existencie pour lui des « similaires » ou des « contraires » : alors, quand Allah existencie ces « similaires », on s'imagine que ceux-là sont toujours le premier *hâl* qui persisterait tel qu'il était, alors que la chose n'est pas exacte.

Allah étant « chaque Jour à une œuvre », et l' « œuvre procédant d'une orientation (ou application) divine (*tawajjuh ilâhî*), et d'autre part, comme Il nous a instruit qu'Il change de forme (*yatahawwalu fî-ç-cuwwar*), il résulte qu'à toute œuvre correspond une « forme divine » (*çûrah ilâhiyyah*). C'est

pour cela encore que le Monde est sorti selon la Forme Divine, et c'est pourquoi nous disons au sujet d'*Al-Haqq* (le Vrai, Dieu) que la Science à Son sujet est la Science au sujet du monde (*Ilmu Nafsihi fa-Ilmu-l-Alami*). C'est en ce sens que s'expriment ceux qui disent que le *hâl* est en rapport avec l'idée de *tahawwul* et d'*istihâlah* (action de changer), et en concluent qu'il n'a pas de permanence. Le Monde, depuis qu'il fut créé par Allah, et indéfiniment dans l'autre vie et dans toute l'existence, voit se succéder ses états par effet de leur Créateur et de Ses Orientations de Volonté (*tawajjuhât irâdiyyah*) accompagnées de la Parole Créatrice (*Kalimatu-l-Hadrah*) qui est le *Kun* = « Sois ! » Ainsi la Volonté ne cesse jamais d'être implicite, c'est ce qui signifie l'état d'Orientation divine, et jamais ne cesse le *Kun* existenciateur et le *takwîn* de l'existenciation. Tel est la chose en elle-même, tant sous le rapport du lieu que sous celui de la créature.

D'autres interprètent le *hâl* comme apparition du serviteur avec l'attribut de Dieu dans l'ordre existenciateur (*at-takwîn*), et que les effets produits dérivent de son énergie spirituelle (*himmah*) (6). C'est la condition de « ressemblance avec Allah » (*at-tachabbuhu bi-llâh*) exprimée aussi par le terme de « caractérisation par les Noms divins » (*at-takhalluqu bi-l-Asmâ*). C'est ce sens qu'ont en vue les gens de notre temps quand ils parlent de *hâl*. Nous aussi nous affirmons la même chose, mais nous ne disons pas qu'on doive laisser voir la vertu efficace. Selon nous le serviteur a un certain pouvoir de disposition à ce sujet : s'il veut manifester son état il peut le faire, mais la convenance spirituelle (*al-adab*) l'en empêche, car l'être veut réaliser toujours sa condition de serviteur et se cacher sous le voile de l'activité servitoriale, en sorte qu'on ne puisse rien lui reprocher. C'est ainsi que lorsqu'il s'est vu sous l'aspect d'extrême faiblesse (alors qu'il retient en soi la vertu divine de son état) on mentionne Allah au moment même où on le voit : tel est chez nous le « Saint d'Allah » (*Waliyyu-llâh*) qui est une miséricorde pour le monde. Ceci conformément à la parole du Prophète — qu'Allah prie pour lui et le salue — au sujet des « Saints d'Allah » (*Awliyâu-llâh*) : « Ce sont ceux qui (sont tels que) lorsqu'on les voit, on mentionne Allah ! » — et il en est ainsi en raison de leur patience dans le malheur et dans les épreuves évidentes qu'Allah leur fait subir ; et cependant ils ne tiennent compte dans tous leurs états que d'Allah seul. « Quand on voit chez eux » un comportement pareil « on mentionne Allah » car (on comprend) qu'Il se les a choisis pour Lui-même (7).

Celui qui ne sait pas ce que nous disons, dit par contre que le Saint qualifié par l'état d'infusion divine (*çâhibu-l-hâl*) qui, lorsqu'on le voit on mentionne Allah, c'est celui qui pos-

---

(6) Sur la *himmah*, voir du même auteur *Le Livre de l'Extinction dans la Contemplation*, traduit par nous dans E.T. de mars-avril 1961, p. 89.

(7) La relation nécessaire entre l'élection spirituelle et les épreuves est attestée tout d'abord par des hadiths prophétiques dont nous citons les suivants :

sède le « pouvoir existenciateur » (*at-takwin*), l' « action par l'énergie subtile » (*al-fi'lu bi-l-himmah*), l'autorité dans le monde, la domination et l'empire, et que ces attributs étant propres à Allah, en voyant de tels hommes on mentionne Allah. Ceci est la parole de quelqu'un qui n'a aucune connaissance de l'état réel des choses, et qui ignore que le but de la parole du Législateur (dans le hadith cité) est celui que nous avons expliqué. Car nous voyons en effet que le pouvoir de s'imposer par l'énergie subtile peut être obtenu par des êtres qui n'ont aucun poids ni valeur chez Allah, et qui ne sont pas des Saints, alors que la demande à laquelle eut à répondre le Prophète par les paroles en question concernait les Saints d'Allah. En effet, on lui avait demandé : « Qui sont les Saints d'Allah ? » et il a répondu : « Ce sont ceux qui lorsqu'on les voit on mentionne Allah ! », et ceci du fait que moulus par les épreuves et accablés de calamités ils restent inébranlables et ne cherchent pas d'abri auprès d'un autre qu'Allah, contents de ce qu'Allah leur fait arriver et de ce qu'Il veut d'eux. Quand le peuple les voit en cet état de patience et de contentement, et qu'ils ne se plaignent point aux créatures, le peuple « mentionne Allah » et comprend qu'Allah a pourvu ces êtres de Sa Grâce.

Ceux qui ont la capacité de produire des effets (par action subtile) peuvent être des Saints. Mais des effets existenciels de cet ordre peuvent provenir aussi de certains moyens (*mawâzîn*) connus parmi nous et parmi ceux qui connaissent les énergies que peuvent développer les âmes, et leur efficace, et qui savent comment les corps grossiers se soumettent à l'influence de ces énergies. Ceux qui ont fréquenté les *Azâbiyyah* (8) connaissent la disgrâce dans laquelle ceux-ci vivent tout en étant capables de tuer, destituer et d'exercer une autorité par la seule influence psychique (*himmah*). D'autre part, il y a les vertus opérantes de certains Noms (9) que peuvent utiliser ceux qui en connaissent les propriétés quoique ces êtres pourraient être des polythéistes. Par conséquent, la capacité d'exercer une influence efficace dans le monde n'est pas un des caractères distinctifs des Saints d'Allah. Il ne reste donc (comme « définition » du Saint d'Allah) que ce que nous avons dit nous-même.

« Les hommes les plus durement éprouvés dans ce monde sont le prophète (*nabî*) et le saint (*çafî*) ».

« Les hommes les plus durement éprouvés sont les Prophètes (*al-Anbiyâ*), ensuite les Vertueux (*aç-Çâlihûn*), ensuite ceux qui leur ressemblent le plus et ainsi de suite. L'homme est éprouvé dans la mesure dans laquelle il est homme de Religion (*Dîn*) : s'il est vigoureux dans sa religion l'épreuve sera plus dure pour lui, s'il est frêle dans sa religion il sera éprouvé en proportion, mais en tout cas l'épreuve ne cessera d'être attachée au serviteur tant qu'il ne sera capable de marcher sur terre déchargé de toute faute ».

(8) Sur les *Azâbiyyah* voir *Futûhât* chap. 229, où il est parlé d'eux dans des termes analogues et on ajoute la précision qu'ils sont des gens d'Afrique du Nord (*qawmun yusammûna bi-Ifriqiyah al-Azâbiyyah*).

(9) Il s'agit soit de « noms divins », soit de noms angéliques, soit de noms de puissances d'ordre subtil.

SUR LA NOTION DE "MAQAM"
(station spirituelle - Futûhât. chap. 193)

Vers :

En vérité, le maqâm *s'obtient par les œuvres ;*
Il implique activité de recherche et d'acquisition.

C'est par le maqâm *qu'est atteinte la Perfection des Connais-[sants ;*
Il est le bien qui ne leur est pas retiré, ni caché, ni voilé.

Il est constant. Des choses étonnantes du monde invisible,
Il les assigne, les discrimine et les vise.

Il est la fin ultime, alors que les ahwâl *se succèdent ;*
Il n'est découvert que par labeur et fatigue.

En vérité, l'Envoyé d'Allah, pour remercier son Seigneur, faisait [saigner ses pieds (pendant ses prières de nuit) (1),
Et fut plus élevé encore par son zèle et sa peine.

Sache que les *maqâmât* (sing. *maqâm*) (2) sont choses obtenues par effort personnel (*makâsib*, sing. *maksab*) et dérivent de l'accomplissement parfait des « droits » (*huqûq*, sing. *haqq*) prescrits légalement. Lorsque le serviteur observe les « temps » établis, en déployant les activités spirituelle (*al-mu'âmalât*, sing. *mu'âmalah*) par les disciplines corporelles (*al-mujâhadât*, sing. *mujâhadah*) et psychiques (*ar-riyâdât*, sing. *riyâdah*), ordonnées par le Législateur qui a déterminé leurs modalités et leurs moments, leurs conditions et leurs règles de complétude et de perfection, alors ce serviteur est tenant d'un *maqâm*, en tant qu'il produit la forme ordonnée pour ce *maqâm*. Ainsi, on lui a dit : « Faites la Prière ! » (*Aqîmû-ç-çalâh :* textuellement

---

(1) Après qu'Allah eut révélé le verset : « Nous t'avons accordé une Victoire Evidente, afin qu'Allah te pardonne tes péchés antérieurs et ultérieurs » (Cor. 48,1), l'Envoyé d'Allah priait encore les nuits au point que ses pieds arrivaient à saigner par suite de la durée de la position debout, dans l'immobilité requise. Son épouse Aichah, émue, s'étonna qu'après la révélation du verset précité, il prît encore tant de peine. Il répondit : « Mais ne serai-je pas un Serviteur reconnaissant ? »

(2) Le terme *maqâm* est masculin, le pluriel *maqâmât* est de forme féminine, mais en les transcrivant en français, pour des raisons d'homogénéité de style, nous considérerons les deux comme étant du genre masculin.

« Mettez debout la Prière », le mot *aqîmû* étant de la même racine que *maqâm* = « station », « fait de se trouver debout »), et les serviteurs la font selon une forme parfaite (*çûrah kâmilah*) : elle sort alors « oiseau » (3), ange, esprit-saint, mais reposant seulement sur la volonté divine ; ensuite le serviteur passe à un autre *maqâm* (prescrit) pour en produire également la forme. Par cela, le serviteur est « créateur » (*khallâq*) (4). Tel est le sens du terme *maqâm* (5).

Il n'y a pas de divergence entre les Gens d'Allah quant au fait que le *maqâm* est chose stable, qui ne cesse pas, alors qu'ils ont des opinions différentes en ce qui concerne le *hâl*. Cependant, selon nous, la chose n'est pas telle qu'ils l'ont définie, car il y a à faire quelques distinctions, en raison de la diversité des « réalités » (*haqâiq*, sing. *haqîqah*) qui caractérisent les *maqâmât*. Les *maqâmât* ne reposent pas tous sur une seule et même réalité. Ainsi, il y en a qui sont liés par une condition (*chart*), et lorsque la condition respective cesse d'exister, le *maqâm* cesse également ; par exemple, en matière de *wara'* (scrupule pieux) qui ne concerne que ce qui est « défendu » (*mahzûr*) ou « douteux » (*mutachâbih*) : dès qu'il ne s'agit plus de l'un de ces deux cas ou des deux, il n'est plus question de *wara'*. De même en matière de « peur » (*al-khawf*) ou d' « espoir » (*ar-rajâ*), ou encore de « dépouillement » (*at-tajrîd*) qui consiste en « abandon du souci des moyens de vivre » (*qitu-l-asbâb*) et qui est l'aspect extérieur du *tawakkul* (le fait de se remettre à Dieu) selon l'acception ordinaire.

Il y a des *maqâmât* qui subsistent jusqu'à la mort, et qui cessent, comme la *tawbah* (la pénitence, la « conversion ») et l'observance des prescriptions légales. D'autres *maqâmât* accompagnent le serviteur dans la vie future jusqu'au moment de l'entrée au Paradis, comme la « peur » et l' « espoir ». D'autres enfin entrent avec le serviteur au Paradis, comme les *maqâmât* de l'Intimité avec Dieu (*al-Uns*) et de la Détente (*al-Bast*) ou encore celui de la manifestation des attribués de la Beauté Divine.

---

(3) Une allusion est faite ici à la « création » par Jésus de l'oiseau d'argile en raison de l'ordre divin (Cor. 3,43 et 5,110).

(4) La « création » peut avoir lieu aussi par le serviteur ainsi qu'on le voit dans les versets indiqués dans la note précédente, mais cela en raison de l'ordre divin seulement : dans le cas des prières, l'ordre divin est donné dans la Loi. D'autre part, Allah s'appelle Lui-Même dans le Coran « le Meilleur des Créateurs » (*Ahsanu-l-Khâliqîn*) (Cor. 23,14 ; 37,125).

(5) On pourrait dire que le *maqâm* dans l'ordre « religieux » correspond à la *malakah*, habitus, dans l'ordre naturel. Du reste, ce dernier terme s'oppose lui aussi à *hâl* dans la terminologie technique du péripatétisme arabe.

Il faut dire aussi que selon le langage habituel, par *maqâm* on comprend surtout comme « degré » ou « rang » spirituel, et le *hâl* s'oppose alors à lui dans le sens de « phase préparatoire » (Cf. René Guénon, *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XLVII, page 297, note 3).

Par conséquent le *maqâm* est le « lieu » où le serviteur « occupe une position » (*iqâmah*) et une stabilité (*thubût*) dont il ne se sépare pas ; si le *maqâm* est soumis à une condition et que cette condition se présente, le serviteur manifeste ce *maqâm* au moment correspondant en raison de la présence de la condition respective. Le *maqâm* est prédisposé ainsi chez ce serviteur, et c'est en ce sens qu'on dit qu'il est « stable », non pas dans le sens que le serviteur le pratique en tout temps. Comprends donc.

Traduit de l'arabe et annoté
par M. VÂLSAN.

“ CHEVAUCHER LE TIGRE ”

Par son récent livre intitulé *Cavalcare la Tigre* (1), Julius Evola veut montrer comment l'homme « naturellement traditionnel », c'est-à-dire conscient d'une réalité intérieure dépassant le plan des expériences individuelles, puisse non seulement survivre dans l'ambiance antitraditionnelle du monde moderne, mais encore l'employer à son propre but spirituel, selon la métaphore chinoise bien connue de l'homme qui chevauche le tigre : s'il ne s'en laisse pas désarçonner, il finira par en avoir raison.

Le tigre, au sens qu'envisage Evola, c'est la force dissolvante et destructive qui entre en jeu vers la fin de tout cycle cosmique. En face d'elle, dit l'auteur, il serait vain de maintenir les formes et la structure d'une civilisation désormais révolue ; la seule chose qu'on peut faire, c'est de porter la négation au-delà de son point mort et de la faire aboutir, par une transposition consciente, non pas au néant mais à « un nouvel espace libre, qui sera peut-être la prémisse d'une nouvelle action formatrice ».

Le monde qui doit être nié parce qu'il est voué à la destruction, c'est avant tout la « civilisation matérialiste et bourgeoise » qui représente déjà en elle-même la négation d'un monde antérieur et supérieur. — Sur ce point, nous sommes d'accord avec l'auteur, mais nous constatons immédiatement qu'il ne distingue pas entre les formes propres à cette civilisation « bourgeoise » et l'héritage sacré qui survit en elle et malgré elle. De même, il semble englober dans le destin de cette civilisation tout ce qui subsiste des civilisations orientales, et cela également sans faire une distinction entre leurs structures sociales et leurs noyaux spirituels.

Nous reviendrons sur cette question. Relevons d'abord

(1) Collection *La Primula Rossa*, t. 2 ; édition Vanni Scheiwiller, Milan, 1961.

un autre aspect de ce livre, aspect auquel nous pouvons souscrire presque sans réserves : il s'agit de la critique, souvent magistrale, des différents courants de la pensée moderne. Evola ne se place pas lui-même sur le terrain des discussions philosophiques, car cette philosophie moderne n'est plus une « science du vrai » ; — elle n'a même plus la prétention de l'être ; — il la considère comme un sympôme, comme le reflet mental d'une situation vitale et existentielle, essentiellement dominée par le désespoir : depuis qu'on a nié la dimension de la transcendance, il ne peut y avoir que des impasses ; il n'y a plus de sortie hors du cercle infernal du mental livré à lui-même ; tout ce qui reste, c'est la description de la propre défaite. Comme point de départ de cette analyse, l'auteur choisit la « philosophie » de Nietzsche, chez lequel il découvre un pressentiment des réalités transcendantes et comme une tentative de dépasser l'ordre purement mental, tentative vouée à l'échec par le manque d'une directive spirituelle.

Avec la même acuité, l'auteur analyse les fondements de la science moderne. De ce chapitre, nous citerons le passage suivant qui répond avec pertinence aux illusions spiritualistes de certains milieux scientifiques : « ... De ce dernier point de vue, la science la plus récente n'a aucun avantage sur la science matérialiste d'hier. A l'aide des atomes et de la conception mécanique de l'univers, on pouvait encore s'imaginer quelque chose (bien que d'une manière très primitive) ; les entités de la dernière science physico-mathématique, par contre, sont absolument inimaginables ; elles ne constituent plus que les simples mailles d'un filet fabriqué et perfectionné non pas pour connaître au sens concret, intuitif et vivant du terme — c'est-à-dire selon le seul mode qui avait de la valeur pour une humanité non abâtardie —, mais uniquement pour avoir une prise pratique toujours plus grande, mais toujours extérieure, sur la nature qui, dans son fond, reste fermée à l'homme et mystérieuse plus qu'auparavant. Ses mystères ont seulement été « recouverts » ; le regard en a été distrait par les réalisations spectaculaires de la technique et de l'industrie, sur un plan où il ne s'agit plus de connaître le monde mais seulement de le transformer pour les buts d'une humanité devenue exclusivement terrestre... »

« Répétons que c'est une mystification que de parler de la valeur spirituelle de la science récente parce qu'en elle, au lieu de matière, on parle d'énergie, parce qu'elle porte à voir dans la masse des irradiations coagulées, et quasi de la « lumière congelée ». ou parce qu'elle envisage des espaces à plus de trois dimensions... Ce sont là des notions qui, une fois substituées à celles de la physique précédente, ne changent absolument rien à l'expérience que l'homme d'aujourd'hui peut avoir du monde... Quand on nous dit qu'il n'existe pas de matière mais seulement de l'énergie, que nous ne vivons pas dans un espace euclidien à trois dimensions, mais dans un espace « courbé » à quatre ou plus de dimensions, et ainsi de suite, les choses restent comme auparavant, mon expérience réelle n'est changée en rien, le sens dernier de ce que je vois — lumière, soleil, feu, mer, ciel, des plantes qui fleurissent, des êtres qui meurent —, le sens dernier de tout processus et phénomène n'est nullement devenu plus transparent pour moi. Il n'y a pas lieu de parler d'une connaissance qui transcende les apparences, qui connaisse en profondeur, au sens spirituel et vraiment intellectuel du terme... »

Non moins pertinentes sont les remarques de l'auteur sur les structures sociales et les arts dans le monde contemporain. Il nous faut cependant faire une réserve pour ce qui est de sa thèse de l' « asservissement de la force négative », appliquée à certains aspects de la vie moderne. Citons un exemple typique : « Les possibilités positives (du règne de la machine) ne peuvent concerner qu'une minorité exigüe, à savoir les êtres dans lesquels préexiste la dimension de la transcendance ou chez lesquels elle peut être réveillée... Eux seuls peuvent donner une toute autre valeur au « monde sans âme » des machines, de la technique et des métropoles modernes, en somme de tout ce qui est pure réalité et objectivité, qui apparaît froid, inhumain, menaçant, privé d'intimité, dépersonnalisant, « barbare ». C'est précisément en acceptant entièrement cette réalité et ces processus que l'homme différencié pourra réaliser son essence et se former lui-même selon une équation personnelle valable... »

« Sous ce rapport, la machine même et tout ce qui, dans certains secteurs du monde moderne, a été formé selon les termes d'une pure fonctionalité (notamment dans l'ar-

chitecture) peut devenir symbole. En tant que symbole, la machine représente une forme née d'une adéquation exacte et objective des moyens à une fin, excluant tout ce qui est superflu, arbitraire, dispersant et subjectif ; c'est une forme qui réalise avec précision une idée (celle de la fin à laquelle elle est destinée). Sur son plan, elle reflète donc d'une certaine manière la valeur même que possédait, dans le monde classique, la pure forme géométrique, le nombre comme essence, de même que le principe dorique du rien de trop... » Ici, l'auteur oublie que le symbole n'est pas une forme « objectivement adéquate » à n'importe quelle fin, mais une forme adéquate à une fin spirituelle ou à une essence intellectuelle ; s'il y a coïncidence, dans certains arts traditionnels, entre la conformité à un but pratique et la conformité au but spirituel, c'est que dans ce cas le premier ne contredit pas le second, ce qu'on ne saurait affirmer de la machine qui, elle, n'est pas concevable hors du contexte d'un monde désacralisé. En fait, la forme de la machine exprime exactement ce qu'elle est, à savoir une sorte de défi lancé à l'ordre cosmique et divin ; elle a beau être composée d'éléments géométriques « objectifs » tels que des cercles et des carrés, dans son ensemble et par son rapport — ou son non-rapport — avec l'ambiance cosmique, elle ne traduit pas une « idée platonique » mais bien une « coagulation mentale », voir une agitation ou une ruse. Il y a certes des cas-limite, comme celui d'une machine encore proche d'un simple outil, ou celui d'un navire moderne dont la forme épouse à un certain degré le mouvement de l'eau et du vent, mais ceci n'est qu'une conformité fragmentaire et ne contredit pas ce que nous venons de dire. Quant à l'architecture « fonctionnelle », y compris l'urbanisme moderne, elle ne peut être appelée « objective » que si l'on admet que sa fin même est objective, ce qui n'est évidemment pas le cas : toute architecture est coordonnée à une certaine conception de la vie et de l'homme ; or Evola lui-même condamne le programme social sous-jacent à l'architecture moderne. En réalité, l' « objectivité » apparente de celle-ci n'est qu'une mystique à rebours, une sentimentalité congelée et déguisée en objectivité mathématique ; l'on a d'ailleurs vu combien vite cette attitude se convertit, chez ses protagonistes, en un subjectivisme des plus arbitraires et des plus flottants.

Certes, il n'existe pas de forme totalement retranchée de son archétype éternel ; mais cette loi trop générale ne saurait être invoquée ici, et cela pour la raison suivante : pour qu'une forme soit un symbole, il faut qu'elle se situe dans un certain ordre hiérarchique par rapport à l'homme. Distinguons, pour être précis, trois aspects du symbolisme inhérent aux choses : le premier se réduit à l'existence même d'une forme, et en ce sens, toute chose manifeste son origine céleste ; le second aspect est le sens d'une forme, sa portée intellectuelle, soit à l'intérieur d'un système donné, soit encore en elle-même par son caractère plus ou moins essentiel et prototypique ; enfin, il y a l'efficacité spirituelle du symbole qui présuppose chez l'homme qui l'utilise, une conformité à la fois psychique et rituelle à une certaine tradition.

Nous avons insisté sur ce point, parce que Julius Evola méconnaît l'importance cruciale d'un rattachement traditionnel, tout en admettant la possibilité d'un développement spirituel spontané ou irrégulier, guidé par une sorte d'instinct inné et éventuellement actualisé par l'acceptation de la crise du monde actuel comme une *catharsis* délivrante. C'est là presque l'unique perspective qui resterait ouverte à l'« homme différencié » de nos temps, car l'appartenance à une religion se réduit, pour Evola, à l'intégration dans un milieu collectif plus ou moins décadent, tandis que la possibilité d'une initiation régulière serait à écarter : « ... Retenons que de nos jours, elle (cette possibilité) doit être pratiquement exclue ou presque, par suite de l'inexistence quasi complète des organisations respectives. Si les organisations de ce genre ont toujours eu, en Occident, un caractère plus ou moins souterrain à cause du caractère de la religion qui parvint à y prédominer et de ses initiatives de répression et de persécution, elles ont entièrement disparu dans les derniers temps. En ce qui concerne d'autres régions, l'Orient surtout, ces organisations y sont devenues toujours plus rares et inaccessibles, à moins que les forces dont elles étaient les véhicules n'aient été retirées d'elles, parallèlement au processus général de dégénérescence et de modernisation qui a fini par envahir même ces régions. De nos jours, même l'Orient n'est plus capable de donner autre chose que des dérivés ou un « régime de résidus » ; on est forcé de l'admettre rien qu'en considérant le niveau

spirituel des Asiatiques qui ont commencé à exporter et à divulguer chez nous la sagesse orientale. »

Ce dernier argument n'est absolument pas concluant : si les Asiatiques en question étaient les vrais représentants des traditions orientales, les divulgueraient-ils ? Mais supposons qu'Evola ait raison avec son jugement des organisations traditionnelles en tant que groupements humains : sa façon de voir n'en comporte pas moins une grave erreur d'optique, car aussi longtemps qu'une tradition conserve intactes ses formes essentielles, elle ne cesse d'être le garant d'une influence spirituelle — ou d'une grâce divine — dont l'action, si elle n'est pas toujours apparente, dépasse incommensurablement tout ce qui est dans le pouvoir de l'homme. Nous savons bien qu'il existe des méthodes ou des voies, comme le *Zen*, qui se fondent sur le « pouvoir de soi-même » et qui se distinguent en cela d'autres voies se fondant sur le « pouvoir de l'autre », c'est-à-dire faisant appel à la Grâce; mais ni les unes ni les autres ne se situent en dehors du cadre formel d'une tradition donnée. Le *Zen* notamment, qui nous offre peut-être l'exemple le plus saillant d'une spiritualité non formelle, est parfaitement, et même particulièrement, conscient de la valeur des formes sacrées. On dépasse les formes, non en les rejetant d'avance, mais en les intégrant dans leurs essences supraformelles.

D'ailleurs, Evola définit lui-même la fonction médiatrice de la forme quand il parle du rôle du « type » spirituel, qu'il oppose à l'individu ou à la « personnalité » au sens profane et moderne du terme : « Le type (*la tipicità*) représente le point de contact entre l'individuel et le supraindividuel, la limite entre les deux correspondant à une forme parfaite. Le type désindividualise, en ce sens que la personne incarne alors essentiellement une idée, une loi, une fonction... » L'auteur précise bien que le type spirituel se situe normalement dans le cadre d'une tradition, mais il ne conclut pas, apparemment, à la nature typique, c'est-à-dire implicitement supraindividuelle, de toute forme sacrée, sans doute parce qu'il n'envisage pas ce que les religions monothéistes appellent révélation. Or, il est inconséquent d'admettre la « dimension transcendante » de l'être — autrement dit la participation effective de l'intellect humain à l'Intellect universel — sans admettre également la révélation, c'est-

à-dire la manifestation de cet Intellect ou Esprit en formes objectives. Il y a un rapport rigoureux entre la nature supraformelle, libre et indéterminée de l'Esprit et son expression spontanée — donc « donnée par le Ciel » — en des formes nécessairement déterminées et immuables. Par leur origine, qui est illimitée et inexhaustible, les formes sacrées, bien que limitées et « arrêtées », sont les véhicules d'influences spirituelles, donc de virtualités d'infini, et à cet égard il est tout à fait impropre de parler d'une tradition dont il n'existerait plus que la forme, l'esprit s'étant retiré d'elle comme l'âme qui a quitté un cadavre : la mort d'une tradition commence toujours par la corruption de ses formes essentielles.

Selon toutes les prophéties, le dépôt sacré de la Tradition intégrale subsistera jusqu'à la fin du cycle; cela signifie qu'il y aura toujours quelque part une porte ouverte. Pour les hommes capables de dépasser le plan des écorces et animés d'une volonté sincère, ni la décadence du monde environnant, ni l'appartenance à tel peuple ou tel milieu, ne constituent des obstacles absolus.

Quaerite et invenietis.

Revenons un instant au titre du livre d'Evola : l'adage qu'il faut « chevaucher le tigre » si l'on ne veut pas être déchiré par lui, comporte évidemment un sens tantrique; le tigre est alors l'image de la force passionnelle qu'il faut dompter. On peut se demander si cette métaphore convient réellement à l'attitude de l'homme spirituel à l'égard des tendances destructives du monde moderne : remarquons d'abord que n'importe quoi n'est pas un « tigre »; derrière les tendances et les formes que Julius Evola envisage, nous ne trouverons aucune force naturelle et organique, aucune *shakti* dispensatrice de puissance et de beauté; or, l'homme spirituel peut utiliser *rajas*, mais il doit rejeter *tamas;* enfin il y a des formes et des attitudes qui sont incompatibles avec la nature intime de l'homme spirituel et avec les rythmes de toute spiritualité. En réalité, ce ne sont pas les caractères particuliers, artificiels et hybrides du monde moderne qui peuvent nous servir de support spirituel, mais bien ce qui, dans ce monde, est de tous les temps.

Titus BURCKHARDT

UN TRAITÉ DE MYSTIQUE HERMÉTIQUE

En lisant l'ouvrage du ministre genevois Dutoit-Membrini *La Philosophie Divine,* publié sous le pseudonyme de Keleph ben Nathan (1), nous avons été attiré par le passage suivant

« Il est un livre devenu fort rare et qu'il serait à souhaiter qu'on réimprimât (2). Il est intitulé : *Le Mystère de la Croix de Jésus-Christ et de ses Membres.* Il contient de grandes, importantes et très curieuses vérités ; et j'ose dire que les prétendus philosophes et les vrais chimistes singulièrement, peuvent y trouver beaucoup à apprendre outre le Christianisme qui y est répandu (3). »

En cherchant dans notre bibliothèque, nous avons eu la chance de trouver une édition de ce livre, portant la date de 1786, sans lieu d'édition. De plus, il ne portait pas de nom d'auteur, sauf cette indication énigmatique : *Par un disciple de la Croix de Jésus.*

C'est alors que nous nous sommes aperçu que Dutoit-Membrini, dans les deux éditions de son propre ouvrage s'était inspiré, à différentes reprises, du *Mystère de la Croix.*

Ainsi ce passage : « Tout le jeu de l'univers physique s'exécute et s'accomplit par la Croix ; tout ce qui vient à l'existence et à la vie y vient par la Croix, tout ce qui descend à la mort descend par la Croix (4). » De même, dans la première édition du même ouvrage, il écrit : « La religion de la Croix est la seule vraie, universelle, éternelle ; la croix est répandue dans toute la nature et dans tout l'univers astral et physique (5). » Ce qui est, en vérité, tout l'essentiel du *Mystère de la Croix.*

---

(1) *La Philosophie divine, appliquée aux lumières naturelles, magiques, astrales surnaturelles, célestes et divines.* S.l. [Lausanne], 1793, 3 vol. in 8°.

(2) Ouvr. cité, t. I, p. 345.

(3) Dutoit-Membrini, en 1791 en donnera lui-même une réimpression (voir la bibliographie à la fin de l'article).

(4) Ouvr. cité, t. I, p. 345.

(5) La 1ère édition porte ce titre : *Origine des usages, des abus, des quantités et des mélanges de la raison et de la foi.* Paris [Lausanne], 1790, 2 vol. in 8°; t. I, p. 285. Ajoutons qu'un ami de Dutoit-Membrini, le marquis de Dampierre, dans son œuvre : *Vérités divines pour le cœur et l'esprit,* Lausanne, 1823, 2 vol. in 8°, cite à plusieurs reprises *Le Mystère de la Croix* qui l'avait beaucoup intéressé.

Ayant entrepris des recherches sur l'identité de l'auteur, en voici le résultat.

A. Ladrague (6) nous dit que l'auteur se nommait Douze-Temps, protestant français, ce qui est confirmé par A.I. Tcherpakoff (7). On sait qu'il était d'usage au début du XVIII[e] siècle, pour certains de voiler leurs noms sous des désignations d'emprunt, étant donné les circonstances extérieures ou même les persécutions personnelles. Il est en outre probable que ce nom a été choisi pour des raisons symboliques. D'autre part, l'auteur nous dit qu'il acheva son livre en 1732, et qu'il avait à ce moment 63 ans (8) ; c'est donc qu'il était né en 1669. Douzetemps ajoute que, durant sa vie, il eut à subir trois croix, c'est-à-dire certaines peines ou afflictions ; c'est ainsi qu'il nous dira :

« La première croix *m'a été infligée autrefois par un clergé aveugle, se dissimulant sous l'habit de deux frères de la doctrine Chrétienne* (9). »

On sait que les frères de la doctrine Chrétienne sont des religieux non ecclésiastiques, chargés de l'instruction des enfants du peuple et en même temps de leur conversion (10). Ce fait a dû se passer en 1680, lorsque Douzetemps avait plus de 10 ans (11). Ce qui signifie qu'il était issu de parents de l'Eglise réformée, confirmant ainsi l'opinion de A. Ladrague, et que sa famille n'était pas titrée ; ce dernier point, il semble l'attester lui-même plus tard, en disant : « Je n'aime pas ceux qui se glorifient de la noblesse de leur origine (12). »

Lorsque, en 1685, Louis XIV révoqua l'édit de Nantes, Douzetemps avec ses parents, se réfugie dans les cavernes, qui abondent dans le Périgord, cavernes dite « Eglises sous la Croix », c'est pourquoi il fut qualifié de « protestant français du Désert » (13). Bientôt ce fut l'émigration, due aux persécutions, et un grand nombre de réformés passèrent à l'étranger, surtout en Allemagne.

Si durant ce temps, nous ne savons rien sur la vie de notre personnage, nous pouvons supposer que les parents de Douzetemps moururent et que lui-même chercha un refuge dans l'exil. Toutefois, avant son départ, il lui arriva une aventure qu'il qualifie de seconde croix et qu'il raconte ainsi :

« Une autre [croix] me vint inventée par un sophiste

---

(6) *Catalogue Ouvaroff*, Moscou, s.d. N[os] 124-125.
(7) *Les Fous littéraires*, Moscou, 1883, p. 34.
(8) *Hortulus Sacer*, stance LI.
(9) *Hortuluc Sacer*, stance L.
(10) Leur fondateur fut J.-B. de la Salle, chanoine de Reims en 1679.
(11) Le conseil du roi donne une déclaration par laquelle les enfants étaient tenus à renoncer à leur religion, à l'âge de 7 ans.
(12) *Hortulus Sacer*, stance LX.
(13) Dans l'introduction de l'édition de Londres, 1859, p. VIII.

orgueilleux auquel il plut de vider mes coffres (14). » En effet, beaucoup de protestants, en s'exilant, avaient confié leur fortune à des amis sûrs, qui la prenaient sous leur nom ; mais lorsque Douzetemps réclama le bien qui lui venait de ses parents, le quidam nia le fait et notre homme se trouva ruiné.

Que se passa-t-il après ? Nous ne savons rien sur ses pérégrinations à l'étranger. Nous savons seulement que, vers 1730, il se trouvait en Allemagne, à Aix-la-Chapelle, et qu'il y rencontra une demoiselle d'Eschweiler, disciple fervente de Mme Guyon, laquelle s'appliquait à répandre les doctrines du quiétisme dans son entourage (15). On sait que le mysticisme de Mme Guyon n'est pas celui du théologien espagnol Molinos, qu'elle ignorait complètement (16). Le quiétisme (17) se développa en Allemagne, surtout chez les réformés, et Douzetemps adopta cette doctrine mystique qui trouve ses joies dans la croix. « La croix, écrit Mme Guyon, que j'avais portée jusqu'alors par résignation devint les délices et l'objet de mes complaisances (18). » Cette pensée fut certainement le point de départ du *Mystère de la Croix* de notre personnage.

Ce fut au début de 1731, que Douzetemps subit sa troisième croix. « La troisième, nous dit-il, fut imaginée par un odieux Iscariote ; j'en ignore encore la cause ; peut-être le saurai-je (19). » Ce qui est curieux à ce propos, c'est que nous pouvons expliquer ce qui lui arriva.

Notre personnage se trouvait à cette époque à Offenbach, près de Francfort-sur-le-Mein, ville adoptée par de nouveaux réfugiés français (20), chef-lieu de la principauté d'Issemburg-Birstein. Douzetemps, qui avait étudié l'œuvre de Jacob Boehme, *De Signatura Rerum* (20) et celle de son disciple Georges Gichtel, *Theosophia Practica* (22), et l'œuvre non moins célèbre d'un anonyme allemand, *Aurea Catena Homeri*, qu'il cite avec éloge, s'était pris d'enthousiasme pour l'hermétique chrétien. C'est pourquoi il s'entretenait, à ce sujet, par correspondance. avec un de ses amis. Dans une de ces lettres il se glorifiait d'avoir lié l'*Aigle Blanc*, c'est-à-dire qu'il était en possession du Mercure des Philosophes. Cette lettre tomba entre les mains

---

(14) *Hortulus Sacer*, stance L.

(15) J. Chavannes, *Dutoit-Membrini*, Lausanne, 1865, p. 136.

(16) Matter, *Le Mysticisme en France au temps de Fénelon*. Paris, 1869, p. 65.

(17) D'après l'abbé Grégoire : « Le quiétisme est la doctrine du Védam [Védas] et d'autres livres indiens, tandis que le voyageur Chardin l'a rapproché des Soufis » (*Histoire des doctrines religieuses*. Paris, 1810, t. I, p. 330).

(18) Matter, ouvr. cité, p. 94.

(19) *Hortulus Sacer*, stance L.

(20) J. Chavannes, ouvr. cité, p. 136.

(21) *De Signatura Rerum*, 1ère trad. française, Francfort, 1669, in 12°; IIe trad .fr. par Sédir, Paris, Chacornac, 1908 in 8°.

(22) *Theosophia Pratica;* 1ère trad. française, Paris, Chacornac, 1897, in 16°.

d'un obscur agent diplomatique, un nommé Steinheil, qui crût comprendre que le scripteur voulait agir contre *l'Ordre de l'Aigle Blanc*, fondé par son maître Frédéric Auguste II, dit le Fort, en même temps électeur de Saxe, lorsque celui-ci était devenu roi de Pologne pour la deuxième fois en 1709 (23). L'agent, tout heureux de l'occasion de se faire valoir, envoya la lettre à Dresde, où se tenait le roi de Pologne à ce moment, en démontrant qu'il y tenait là la preuve manifeste d'une conspiration contre son souverain (24). Quelque temps après, le comte de Bruhl, chambellan d'Auguste II enjoignit d'Offenbach au seigneur, comte d'Issembourg, de s'emparer de Douzetemps, coupable d'attentat contre la personne du Roi. C'est pourquoi, un soir, notre malheureux hermétiste fut appréhendé, enfermé dans une voiture sans volets, et dirigé sur Dresde. On était en décembre 1731. Dès l'arrivée du prisonnier à Dresde, le comte de Bruhl prit aussitôt les mesures les plus efficaces pour incarcérer l'homme dont le projet paraissait dangereux et ainsi le fit diriger sur Pirra.

Pirra, à quatre lieues de Dresde, sur la rive gauche de l'Elbe, est située au pied de rochers escarpés, sur le sommet desquels se trouve une forteresse nommée Sonnenstein. C'est derrière les murailles de cette forteresse que notre pauvre alchimiste passa dix mois et 13 jours, sans avoir compris le pourquoi de son infortune. Douzetemps avait à ce moment 63 ans. À ce propos, il nous dira : « Cette année, ainsi qu'on le présage, annonce mille périls : beaucoup de maux et rien de bon. Celui qui rappelle et prédit ces choses a atteint ce terme, âge auquel son indépendance, sa réputation et son honneur ont sombré (25). » Toutefois, il ajoute, en parlant du livre qu'il allait composer durant sa détention : « Pour dire la vérité, je n'aurais point été en état d'écrire de la Croix comme je fais, quoiqu'en bégayant, si je ne souffrais pas actuellement tant dans ma chair que dans l'esprit (26) ». Il fut libéré le 14 octobre 1732, après que l'on se fut aperçu que ses préoccupations hermétiques étaient moins dangereuses en politique qu'on l'avait pensé (27).

Durant les huits premiers mois de sa captivité, on ne lui permit pas d'écrire ; après ce délai, « il obtint enfin cette douceur pour mettre sur le papier ces pensées du *Mystère de la Croix* » (28). Toutefois, il a soin d'ajouter pour son lecteur futur :

---

(23) J. Chavannes, ouvr. cité, p. 136.

(24) Parmi les enfants naturels d'Auguste II, on cite le célèbre Maurice, comte de Saxe.

(25) *Hortulus Sacer*, stance LI. On sait que l'année 63, dans la vie d'un être humain, est dite « grande année climatérique ». Elle répond, à la fois, à l'échelle septenaire et à l'échelle novénaire, et correspond à des modifications importantes dans la vie.

(26) *Mystère de la Croix*, ch. V, alinéa VII.

(27) Lettre à Théophile, alin. VI.

(28) Lettre à Théophile, alin. VIII.

« Je confesse moi-même que vous y trouverez certains passages difficiles à entendre ; car c'est un enfant d'une vieillesse aux arrêts, qui n'a point cette liberté d'une jeunesse vive et brillante (29). »

Douzetemps aurait voulu écrire son ouvrage, soit en latin, soit en Allemand, mais sachant que ses amis, réfugiés français comme lui, n'entendent point ces langues, « il faut les satisfaire, dit-il, avec celle qu'ils savent ». C'est pourquoi il écrira en français, quoique, ajoute-t-il, « je ne la pratique presque plus depuis de longues années » (30). Puis il note : « Si Dieu le veut, il suscitera bien quelqu'un qui en fasse une version allemande (31). » Son souhait ne se réalisera que cinquante ans plus tard (32).

Paul CHACORNAC.

---

(29) Lettre à Théophile, alin. IX.
(30) Lettre à Théophile, alin. IX.
(31) Lettre à Théophile, alin. IX.
(32) Voir la bibliographie.

Extraits de l'ouvrage

L'ouvrage de Douzetemps est intitulé :

Le Mystère de la Croix de Jésus-Christ et de ses Membres écrit au milieu de la Croix, au dedans et au dehors. Il est dédié à un de ses amis, « son cher Théophile (ami ou aimé des dieux, français comme lui qui deux ans auparavant [1730] lui avait demandé son sentiment à ce sujet) ».

L'ouvrage est divisé en quinze chapitres :

« Etant le travail d'autant de jours, que vous y trouverez de chapitres, et de quelques heures par jour, autant qu'il en faut à un homme de mon âge, pour écrire assez lentement. »

Il comporte 15 chapitres : en voici les titres :

Dans une élégie, en latin, mise à la fin du *Mystère de la Croix,* l'auteur a résumé ainsi son œuvre ; chapitre par chapitre. :

« *Que les profanes se gardent d'aborder ces matières* [enseignements] *car elles sont sacrées et traitent des arcanes de Dieu et des leçons de la Croix.*

« *Que la foule des gens dépravés également, n'y jette même pas un coup d'œil, car* [je le répète], *elles sont sacrées,*

« *Elles ne peuvent être révélées qu'à ceux qui sont pieux et sont réservées uniquement à ceux qui aspirent à la lumière divine.* »

Chap. I. — *Elles sont l'apanage également de ceux qui sont les amis de la Croix, et de ceux dont le cœur et la langue sont aptes à la connaissance des choses sacrées.*

Chap. II - III. — *Sachez, en même temps, que ce sont seuls, ceux qui sont attachés à la Croix, qui portent son joug et savourent aussi les bienfaits transmis par les racines secrètes de cet arbre* [la Croix], *racines qui renferment un suc bienfaisant indispensable à votre valeur. Sachez aussi, par conséquent, combien* [ces racines] *vous sont utiles, et combien elles sont pour vous une source de forces.*

Chap. IV - V. — *C'est pourquoi ceux qui ont de solides épaules se gardent bien de refuser de porter pareil fardeau.*

Chap. VI. — *De même ceux qui sont au courant de ces choses.*

Chap. VII. — *Fortifiez donc votre esprit, car la Croix est un trône stable.*

Chap. VIII. — *Et la récompense sera seulement le prix de ceux qui ont un cœur courageux.*

Chap. IX - X. — *Qui donnent le bon exemple et qui suivent les conseils de Dieu. Gardez donc cette espérance au cœur, vous qui êtes pieux.*

Chap. XI. — *Ne soyez pas victime de votre destin comme le sont la plupart des hommes.*

Chap. XII. — *Alors que la flamme* [du péché] *dévore tout l'univers.*

Chap. XIII. — *Sachez que cette flamme ne vous nuira pas, car la Croix bénie triomphera de la nature entière.*

Chap. XIV. — *Celui qui se prosterne devant la Croix se relèvera et triomphera.*

Chap. XV. — *Tout en ayant l'air d'avoir été vaincu, car il aura donné le meilleur de lui-même.*

⁂

A l'époque contemporaine cet ouvrage a été signalé de nouveau tout d'abord par Marnès (Alexandre Thomas) dans *La Gnose* de Palingénius (René Guénon), qui en trois numéros de l'année 1911 (avril, mai et juin) en a publié les parties les plus intéressantes sous le titre : « *Le Mystère de la Croix,* de Douzetemps ». Nous reprenons ici ces mêmes extraits en gardant aussi les notes de *La Gnose* dans lesquelles l'influence de Guénon qui est assez sensible, relèvera l'intérêt du document. Il faut remarquer en outre que cette « découverte » faisait alors l'effet d'une réaction concordante à l'étude que Palingénius avait commencée dans le numéro d'avril de la même année sous le titre *Le Symbolisme de la Croix,* et qui est l'ébauche première du livre que Guénon donnera vingt ans plus tard.

Dans sa notice introductive Marnès disait (*La Gnose,* avril 1911) :

« Nous n'avons point l'intention de faire l'analyse complète de l'ouvrage de Douzetemps, ce qui nous mènerait beaucoup trop loin sans grand profit ; nous nous contenterons d'en citer quelques extraits qui nous intéressent plus particulièrement, mais nous reproduirons *in extenso* un chapitre extrêmement important dans lequel l'auteur traite du symbolisme de la Croix au point de vue hermétique, au sens habituel de ce mot.

« Signalons tout d'abord cet avertissement significatif relevé dans la *Lettre à Théophile* qui forme la préface : « Il faut que je confesse moi-même que vous trouverez dans ce livre certains passages un peu difficiles à entendre... : car j'avoue qu'il y a des endroits fort magiques et qui demandent des hommes d'une bonne trempe pour les bien comprendre dans leur étendue ; à moins que des gens de basse vue n'en veuillent faire un galimatias, ce qui me touchera fort peu, aimant mieux profiter à deux ou trois lecteurs que de plaire à mille. »

« Passons maintenant au chapitre premier : *De l'origine de la Croix,* où nous trouvons une importante étude sur

la formation et la signification du signe du Macrocosme, désigné ordinairement sous le vocable de Sceau de Salomon :

V. Si l'on pouvait représenter par quelque figure le sacré Ternaire, ce serait à l'aide d'un triangle △ de feu, avec le point du milieu qui marquerait l'abîme, d'où se conçoit et s'engendre éternellement le triangle, qui est la manifestation de l'abîme, et qui rend témoignage au ciel de l'UNIQUE, incompréhensible dans son unité, mais rendu manifeste et compréhensible dans la Trinité, ou sacré Ternaire, sorti du point de l'abîme, comme un éclair sortant du point du feu fait trois lignes, lequel expriment le triangle. Or il a plu au Verbe éternel qui est JEHOVAH (1) de se porter dans un autre triangle d'eau ▽, pour manifester par la création les merveilles du triangle de feu △, comme la lettre initiale du nom du Verbe le marque ; car cette lettre étant fermée par en haut fait le triangle d'eau ▽, dont la pointe descend par en bas, comme la pointe du triangle de feu △ monte pyramidalement par en haut ».

. . . .

VI. C'est ici la manifestation de la Croix glorieuse et triomphante dans le Verbe par l'élément saint, pur et virginal de l'eau spirituelle vivante et vivifiante, sans laquelle nous ne pourrions jamais avoir accès au triangle de feu qui habite une lumière inaccessible qu'aucun homme n'a jamais vu et ne verra jamais, sinon dans et par l'élément de l'eau sainte qui est la sacrée corporalité de la Divinité et son tabernacle avec les hommes : car ce triangle doux, débonnaire et tout aimable est le véritable caractère divin dont sont et seront marqués tous ses enfants ; c'est le caractère Tau au T, qui a une ligne droite horizontale en haut ; si, des deux extrémités de cette ligne, vous tirez deux lignes par en bas jusqu'au pied de la ligne perpendiculaire vous y trouverez l'élément saint et pur de l'eau, en forme de Croix, ▽ qui baissant la pointe par en bas, tempère la pointe du feu dont les ardeurs, sans cela, seraient insupportables ; vous découvrez ici la réconciliation du feu de la colère par l'eau de l'amour éternel et

(1) C'est יהוה ou le Tétragramme de la Kabale, prononcé avec les points-voyelles.

comment JESUS, l'Agneau de Dieu est immolé continuellement, comme il l'a été dès le commencement du monde et le sera jusqu'à la consommation de tous les siècles, tant qu'il y aura une créature égarée de la fin et de la bonté de sa création.

. . . .

VII. Nous comprendrons encore mieux ces mystères ineffables en réunissant l'A et le V, ou bien le triangle de feu et le triangle d'eau ensemble, pour en faire un double triangle ✡: car 1° nous trouverons dans ce double triangle une eau de feu et un feu d'eau, c'est-à-dire le feu tempéré par l'eau et l'eau vivifié par le feu ; par conséquent le principe de notre renaissance ou régénération par l'esprit de feu et par l'eau de vie, ou bien dans les deux mots par l'eau vivante, car l'esprit de feu est la vie de l'eau ; 2° Si, du point central de ce double triangle, vous parcourez avec un compas les six angles, vous aurez un cercle parfait, qui est le globe de l'éternité, ou bien l'O du nom auguste JEHOVAH, dans lequel tout est renfermé comme dans une sphère d'étendue immense, à savoir : l'abîme par le point central, l'Aleph par le triangle de feu, le Verbe par le triangle d'eau, l'Esprit, qui anime et vivifie tout le globe par les six points des six angles, lesquels avec le point central marquent les sept Esprits de la nature éternelle divine dont il est fait mention c. 4, c. 5, de l'Apocalypse : car les six points des six angles avec le point du milieu font ensemble le sacré septenaire qui nous donne une image quoique très grossière, des sept Esprits émanés des deux triangles et du point central, et ainsi de la source du monde angélique, qui tient à ce point, et par conséquent de ses sept princes ; et, nous éloignant toujours davantage du centre, des sept planètes célestes, auxquelles président sept princes angéliques, et nous constituant toujours plus au dehors du monde angélique et astral, nous effigie dans le monde élémentaire, les sept planètes terrestres, qui sont les sept métaux ; et ainsi de suite dans les royaumes du monde extérieur ; 3° Tout ce sacré double triangle de feu et d'eau n'est que pure vie, esprit, lumière, amour, bienfaisance d'une température inexplicable, d'un goût et d'une saveur ineffables, de couleurs très vives, de figures très aimables, de force et de vertu toutes puissantes, de sagesse toute prévoyante et ordonnante, et ce qui

doit nous réduire à un silence respectueux, c'est que tout est engendré du point central indivisible du double triangle (1).

. . . .

VIII. Verbe éternel s'étant porté dans cet élément sain et virginal de l'eau, ce grand JEHOVAH a voulu manifester par là les merveilles de l'Aleph par la création du monde angélique, et sur ce modèle du monde angélique la création de ce monde extérieur visible et palpable, astral et élémentaire après la chute des anges rebelles qui en avaient fait un chaos ténébreux que décrit Moïse au commencement de la Genèse : Ainsi le Verbe, ou la Parole prononçante éternellement, s'est prononcée elle-même en anges et esprits célestes dans le temps ; et, après avoir créé au commencement le ciel extérieur et la terre hors des débris causés par l'orgueil allumé de Lucifer, elle ouvrit, au quatrième jour, un point du monde intérieur divin et angélique, comme une porte de lumière pour éclairer ce monde extérieur ; et elle plaça ce point dans l'endroit même où Lucifer avait son siège ou trône royal ; c'est ce que nous appelons le Soleil, par le moyen duquel la lumière intérieure est communiquée au dehors, et par conséquent toujours plus éloignée de sa source et plus dilatée dans la circonférence à mesure qu'elle s'éloigne du centre ».

(1) « *Ante Omnia Punctum extitit : non* τό ἄτομον, *aut Mathematicum sed Diffusivum. Monas erat Explicite : Implicite Myrias. Lux erat, erant et Tenebras : Principium, et Finis Principii, Omnia et Nihil : Est et Non* ».

« Les Egyptiens regardaient l'hexagone formé par les deux triangles croisés comme la réunion du feu et de l'eau; Pythagore, comme le symbole de la création. L'Ecriture Sainte recèle dans son contenu et dans la forme des mystères qui ont trait au dogme et à la morale, espèce d'hiéroglyphe duquel découle, comme d'une source inépuisable, une foule de vérités toujours anciennes et toujours nouvelles et dont le langage ne saurait vieillir, suivant ces promesses du Christ : *Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront point.* Les mots sont doués d'une vertu magique. Le livre de la Révélation est comme celui de la nature : chaque verset, chaque lettre voile une étincelle de vie. L'esprit s'adresse à l'esprit sous la forme du symbole; mais il n'y a qu'une piété d'enfant avec une pureté d'ange qui puissent saisir les mondes contenus dans ces atomes ». (*Note de Douzetemps*).

Le chapitre V : De la Sagesse de la Croix, *contient cet important passage sur la philosophie des nombres :*

« Nous avons emprunté de la mathématique quelques figures au premier chapitre ; nous avons à présent besoin de l'arithmétique, qui en est une partie, pour en emprunter les nombres. L'Unité Divine incompréhensible n'est point nombre et ne peut être nombrée, étant innombrable en elle-même, quoiqu'elle soit la source et le principe de tous les nombres ; en elle-même elle est aussi impénétrable qu'innombrable, mais, dans sa Trinité manifestée par la croix de l'éclair divin, elle donne trois témoins au ciel qui manifestent l'unité d'ailleurs incompréhensible. Le sacré Ternaire manifesté à soi-même éternellement, qui pourtant n'est qu'une Unité simple manifestée à elle-même, ne serait point connu hors d'elle sans la création, qui est la manifestation du mystère caché dans la Tri-Unité. Or la création ne peut se figurer et se représenter plus convenablement à notre entendement que par un globe tout rond, d'une grandeur, largeur, hauteur, profondeur immenses. Ce globe (qui symbolise le nombre 9) (1) ajouté à l'unité fait le nombre 1⊙ : 10, qui se représente par la croix X ; le nombre 10, ou la croix X, est par conséquent l'Unité Divine communicable et communiquée par la création à tout ce qui est créé, et il est ainsi la fin et la consommation de tous les nombres simples qui se terminent et rentrent tous dans l'unité divine manifestée, qui est le nombre 10, ou la croix X, de cette manière par les chiffres arabesques dont les marchands et autres se servent : ⦶ où vous voyez l'O ou le globe rentré dans l'unité ; mais vous le verrez encore beaucoup mieux par l'X, car, si du centre de la croix parfaite vous parcourez ses quatre angles avec un compas, vous aurez le globe de la création soutenu, pénétré, illuminé par l'éclair resplendissant de la croix, qui est l'Unité Divine communiquée au globe qu'elle embrasse, remplit, et qu'elle rassasie parfaitement par les écoulements de ses rayons. Sans l'unité, l'O n'est rien et ne vaut rien, mais joint à l'unité il peut tout, car avec l'unité il fait 10, 100, 1 000, 10 000, et à l'infini (2) tout néant et vaut-rien qu'il

(1) Voir à ce sujet le *Tableau Naturel* de L.-Cl. de Saint-Martin.
(2) C'est le mot indéfini qui, en réalité, devrait être employé ici; un grand nombre d'auteurs ont répété la même faute (voir à ce sujet

est de lui-même : hors de l'unité sainte, tout n'est qu'un zéro ou un néant. La croix est donc la manifestation de la Divinité, et, par une suite nécessaire, la plus haute sagesse. La croix ramène à la Divinité ceux qui s'en sont égarés, et, par une conséquence infaillible, elle conduit la circonférence dans le centre de l'unité, afin que l'unité domine sur toute la circonférence et qu'elle soit *tout-en-tous*. Pour le mieux comprendre, il faut savoir que le nombre 10, ou X, appartient proprement à la Sagesse virginale divine, appelée la sacrée Sophie (1), ou corporalité sainte, par laquelle tout a été créé, disposé et ordonné en poids, nombre et mesure ; cette même Sagesse, le Verbe éternel, c'est fait chair, s'est chargé de l'X, du nombre 10, pour remettre l'O dans l'unité ; pour cela, l'homme doit demeurer sous la croix, de laquelle il recevra assez de lumière, c'est-à-dire dans le nombre 9, qui est le nombre propre de l'homme, et qui représente la teinture divine émanante de la croix qui est le nombre X.

Le 9 est le nombre de constance, car, multiplié par tous les nombres simples, il fait toujours 9 ; cela marque la constance de l'homme sous la croix. Outre cela, le nombre 9 tourne sa pointe par en bas, pour marquer la patience, l'humilité et l'abaissement du Dieu-homme et de ses imitateurs sous la croix, dans le nombre 9, lequel est le dernier des nombres simples et le plus proche de la croix, sous l'ombre de laquelle l'homme doit reposer et souffrir, se laisser mûrir et purifier pour devenir un fruit digne de la table divine. C'est ici la victoire de 666, considérez-le bien. Si l'on connaissait tous ses lecteurs, on pourrait faire voir ici beaucoup de mystères auxquels on n'ose encore toucher ; peut-être que nous trouverons ailleurs occasion d'en dire quelque chose de fort particulier ».

Nous n'avons plus maintenant qu'à reproduire le chapitre alchimique dont nous avons parlé précédemment.

(*à suivre.*)

DOUZETEMPS.

les *Remarques sur la Notation mathématique*, 1re année, no 6, p. 113).

[Cette note de Marnès renvoyait à une étude de Palingénius (René Guénon) qui est la première ébauche des *Principes du Calcul infinitésimal* publiés en 1946 et correspond au chap. I : *Infini et indéfini* de cet ouvrage.]

(1) La *Sophia* des Gnostiques.

REMARQUES PRÉLIMINAIRES SUR L'INTELLECT ET LA CONSCIENCE

Les remarques que nous avons annoncées depuis notre numéro de novembre-décembre 1961 concernent tout d'abord le sens qu'a le terme « intellect » dans les considérations dont M. René Allar accompagne ses traductions du sanscrit et qui s'étendent marginalement à des conceptions traditionnelles occidentales. Disons dès le début que si ce terme peut servir, sous certaines conditions, expresses ou sous-entendues, à rendre couramment *buddhi*, il ne peut pas être restreint aux acceptations plus ou moins limitées que le terme hindou a dans les différentes doctrines et plus particulièrement dans les textes adwaitiques. Par souci de clarté nous rapellerons tout d'abord quelques notions assez familières cependant à la plupart de nos lecteurs. Dans le Sânkhya et aussi dans le Yoga, tout en étant *Mahat*, le « Grand principe », *Buddhi* n'est qu'une production de *Prakriti*, la première de ce principe substantiel du cosmos, et qui, comme telle, se situe au niveau de la manifestation macrocosmique, informelle et supra-individuelle. A ce titre, René Guénon l'a, certes, qualifié d'« intellect pur » ou encore « supérieur », « transcendant », « universel », mais en tant qu'il l'opposait par tout cela, explicitement ou non, à *manas* ou le mental individuel. Dans le Vêdânta, et surtout, ainsi que l'a fait ressortir M. Allar, dans certains textes de Shankarâchârya, *buddhi* apparaît le plus souvent comme une simple modalité du sens interne et de ce fait, elle semble réduite au niveau formel et individuel (1) ; en tant que telle, elle est d'un côté le réceptable immédiat du reflet de la Lumière principielle, et par cela le séjour du Soi interne (*Pratyag-*

(1) Nous disons « semble », car il ne faut pas interpréter d'une façon trop littérale et définitive certaines acceptions ou applications. On trouve chez Shankarâchârya lui-même des variations notables

Atmâ), comme, d'un autre côté, l'auteur des déterminations existentielles et des identifications apparentes du Soi avec ces déterminations. Mais aucune transposition analogique ne permet de la retrouver comme attribut ou qualité principielle, ou encore comme « nom » proprement dit du Principe, synonyme d'*Atmâ* ou de *Brahma*, tel qu'on le voit par exemple dans le cas de *Prâna* (souffle) ou de *Purusha* (homme ou personne). A ce degré ultime elle parvient de façons variées mais qui toutes la privent finalement de sa qualification propre : « Un morceau de sel plongé dans l'eau s'y dissout : de même pour qui connaît *Brahma*, la *buddhi* par son union avec le Soi, devient le Soi » dit Shankarâchârya (1). Nous avons ainsi un aspect résorptif de l'identification finale qu'on peut dire aussi « extinctif » quant à la substance propre de la *buddhi*. Un autre aspect, actif celui-là et « fixatif », pourrait-on dire, de la *buddhi* dans le Soi, est énoncé par le même maître adwaitiste en commentant le Bhagavad-Gîtâ ; lorsque le texte dit par exemple : « Fixe ton *manas* en Moi, établis en moi la *Buddhi*. Sans aucun doute c'est en Moi que plus tard du demeureras », le commentaire précise : « En Moi... concentre ton *manas* — ce qui est caractérisé par l'association et la dissociation des idées. En Moi, pose, fais entrer la *buddhi* — ce qui détermine la nature de chaque chose... Après la mort, tu séjourneras certainement en Moi, c'est mon propre Soi qui sera ta demeure, etc. » Lorsque le texte dit : « Toujours satisfait, *yogî* maître de lui-même et ferme dans ses convictions, dont le *manas* et la *buddhi* sont fixés en Moi, celui qui est ainsi mon *bhakta* M'est cher », le commentaire adwaitiste dit : « La pensée du *yogî* est toujours concentrée. Tout son être est maîtrisé. La réalité du Soi est pour lui une conviction inébranlable. Son *manas* — ce qui est volition et hésitation — et la *buddhi* — ce qui détermine la nature des choses — sont établis en Moi, etc. » (2). Enfin dans d'autres écrits,

dans les rapports existants entre ces différentes notions, et par exemple au début de son Commentaire des *Brahma-Sutras* la *buddhi* se trouve expressément placée « au-dessus » de *manas*, mais d'ailleurs sans qu'elle occupe par cela une position « extérieure » à l'être; c'est qu'en réalité celui-ci est considéré alors dans l'intégralité du «sujet».

(1) Shankarâchârya : *La Perception de la Non-Dualité* (adwaita-sambutih) trad. R. Allar, *Etudes Traditionnelles*, juillet-août 1947.

(2) Shankarâchârya, *Bhakti-Yoga* trad. R. Allar, *Etudes Traditionelles*, octobre-nov. 1947.

Shankarâchârya assigne à la *buddhi* une position d'incomvertible altérité et d'inamovible distinctivité : « Une relation entre le Soi et la *buddhi* est possible parce que tous les deux sont subtils, transparents, et sans parties. Dans ce cas, le Soi est pure luminosité et la *buddhi* dont l'essence n'est pas lumineuse (comme tout ce qui n'est pas le Soi) devient lumineuse par la seule proximité de la Lumière du Soi, de sorte que leur est surimposé un contact (illusoire par lequel le Soi et la *buddhi* se confondent comme si celle-ci était le Soi) » (1).

Par contre le terme occidental « intellect » tout comme son équivalent « esprit », ou comme en outre les termes *mens, ratio,* entendement, etc., a été appliqué, par une transposition analogique de notions qu'on pourrait appeler normale, au degré de l'Etre Premier. C'est ainsi qu'il y a un Intellect divin qui s'identifie au Verbe ou Logos. C'est ce qui rend compte aussi du rôle que jouent les notions d'intellect et d'intellectualité dans l'enseignement métaphysique de René Guénon lui-même, enseignement qui tout en s'affirmant dès le début comme procédant d'une inspiration orientale, devait utiliser, en les adaptant et les transposant, certains moyens doctrinaux de l'intellectualisme aristotélicien, lequel, il est bon de le rappeler ici, ignorait la notion sémitique de création et celle d'intellect créé, et en outre, n'affirmait point une distinction réelle ou une discontinuité substantielle entre les différents degrés et formes de l'intellect, de sorte que tout ce qui dépassait le plan individuel jusqu'à l'Etre pur pouvait être inclus dans une seule notion, comme Guénon le fit quelquefois lui-même en parlant de l'intellect pur ou du domaine informel (2). Dans son premier livre Guénon écrivait déjà que « le point de vue métaphysique est exclusivement intellectuel », que « les conceptions métaphysi-

(1) Cf. Shankarâchârya : *L'Enseignement méthodique de la Connaissance du Soi* (Atmajnânopa dêshavidhi) trad. R. Allar, *Etudes Traditionnelles,* de juin à sept. 1957.

(2) Nous avons l'intention de revenir séparément sur le rôle de l'intellect dans les doctrines contemplatives occidentales. Notons à cette occasion que toute différente est la situation en Islam où *al-Aql* ne représente que l'« Intellect créé » et n'est pas une hyposthase ou un attribut divin ; c'est la Science (*al-Ilm*) qui parmi les Attributs d'Allah correspond à l'Intellect divin des théologies occidentales chrétiennes ou pré-chrétiennes. Les notions d'*Al-Aql* (l'Intelligence),

ques par leur nature universelle... ne peuvent être atteintes dans leur essence que par l'intelligence pure et informelle », et il précisait que « si l'on veut parler du moyen de la connaissance métaphysique, ce moyen ne pourra faire qu'un avec la connaissance même, en laquelle le sujet et l'objet sont essentiellement unifiés ; c'est-à-dire que ce moyen, si toutefois il est permis de l'appeler ainsi, ne peut être rien de tel que l'exercice d'une faculté discursive comme la raison humaine individuelle... Les vérités métaphysiques ne peuvent être conçues que par une faculté qui n'est plus d'ordre individuel et que le caractère immédiat de son opération permet d'appeler intuitive... Il faut donc, pour plus de précision, dire que la faculté dont nous parlons ici est l'intuition intellectuelle... ; on peut encore la désigner comme l'intellect pur, suivant en cela l'exemple d'Aristote et de ses continuateurs scolastiques, pour qui l'intellect est en effet ce qui possède immédiatement la connaissance », etc., (1). « L'intuition intellectuelle est même plus immédiate encore que l'intuition sensible, car elle est au delà de la distinction du sujet et de l'objet que cette dernière laisse subsister ; elle est à la fois le moyen de la connaissance et la connaissance elle-même, et, en elle le sujet et l'objet sont unifiés et identifiés. D'ailleurs, toute connaissance ne mérite vraiment ce nom que dans la mesure où elle a pour effet de produire une telle identification, mais qui partout ailleurs reste toujours incomplète et imparfaite ; en d'autres termes il n'y a de connaissance vraie que celle qui participe plus ou moins à la nature de la connaissance intellectuelle pure, qui est la connaissance par excellence (2).

Nous pouvons faire remarquer aussi, que de tels textes paraissent suffisamment clairs pour exclure, au moins en principe, toute implication dualiste dans la conception que Guénon avait lui-même de la réalisation métaphysique, et

al-Aqil (l'Intelligent) et *al-Ma'qûl* (l'Intelligé ou l'Intelligible) appliqués dans l'ordre incréé sont propres non pas à la théologie islamique mais à la philosophie arabe. C'est sous le rapport d'autres notions, cependant analogues à celle d'*al-Aql*, comme *ar-Rûhu-l-ilâhi*, l'Esprit divin insufflé en Adam (Cf. Coran XV, 29 et XXXVIII, 72) que la coïncidance métaphysique voulue est retrouvée.

(1) *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, II, ch. V.

(2) *Ibid*, II, ch. X.

que même si des termes comme celui d'« intellect pur » qui lui a servi en outre souvent pour rendre *Buddhi* — donc pour désigner une fonction intellective conditionnée mais transcendant la raison individuelle — n'étaient pas suffisants par eux-mêmes, pour attester une perspective de non-dualité, le contexte général ne permettrait aucun doute. De plus, d'autres textes d'importance centrale dans l'œuvre guénonienne présentent une précision terminologique plus complète encore sur le point qui nous intéresse ici, et comme dans la présente circonstance cette question de terminologie technique nous semble jouer un certain rôle, nous en citerons un passage encore plus net. En parlant de la connaissance totale et absolue en tant que réalisation de l'être total, Guénon précise aussi la façon dont il faut entendre l'identité métaphysique du possible et du réel, et dit : « puisque tout possible est réalisé par la connaissance, cette identité prise universellement, constitue précisément comme l'adéquation parfaite de la connaissance à la Possibilité totale. On voit sans peine toutes les conséquences que l'on peut tirer de cette dernière remarque, dont la portée est immensément plus grande que celle d'une définition simplement logique de la vérité, car il y a là toute la différence de l'intellect universel et inconditionné à l'entendement humain avec ses conditions individuelles... » Une note à cet endroit, à propos de l'« intellect universel et inconditionné » précise : « Ici, le terme « intellect » est aussi transposé au-delà de *Buddhi*, qui, quoique d'ordre universel et informel, appartient encore au domaine de la manifestation, et par conséquent ne peut être dite inconditionnée (1). » On comprendra mieux plus loin pourquoi nous insistons dans ces précisions.

On peut naturellement se demander comment s'expliquerait le fait que, dans l'adwaita, comme dans les doctrines hindoues en général, *buddhi* ne se laisse pas transposer analogiquement au degré principiel suprême ainsi que cela arrive un peu partout avec des termes soit de la perspective « intellect », soit de celle de « pensée » ou d'« esprit » ou encore de « souffle », de « verbe », d'« homme » (cf. *Purusha*), « être » etc. Mais quelle que soit la

(1) *Les Etats multiples de l'être* ; ch. XVI, p. 121 (= p. 116-117 de la 2e édition).

réponse (1), il est d'autre part nécessaire que, dans toute perspective doctrinale où l'intellect est désigné par un terme d'acception restreinte et spéciale comme *buddhi*, un autre terme vienne désigner les degrés suprêmes de la hiérarchie intellective. C'est ce que nous constatons effectivement dans les doctrines hindoues, avec les notions exprimées par les termes *Chit* et *Chaïtanya* provenant d'une racine verbale qui cependant elle-même jouit des possibilités de transfert normales, puisqu'on la retrouve représentée au degré individuel par *chitta*, la « pensée individuelle », la « mémoire », etc... La traduction de ces deux termes a été faite, en effet, un certain temps par l'idée d'« Intelligence pure », mais il y avait lieu pour quelques nuances : par exemple, « Conscience totale » pour *Chit*, attribut essentiel aussi bien d'*Atmâ* que d'*Ishwara*, « Conscience omniprésente » pour *Chaitanya*. Ce sont les correspondances qu'avait trouvées Guénon lui-même comme les plus adéquates avec la perspective de l'adwaita, tout d'abord dans *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta* (2), et cela montre déjà qu'il ne voyait, lui, aucune incom-

(1) A ce propos on peut certainement retenir la relative « nouveauté » de ce terme dans les textes védantiques puisque les plus anciennes Upanishades, comme la Chândogya et la Brihadâranyaka, qui sont aussi les plus grandes, ne le connaissent pas et employent, là où il pourrait se trouver, le terme de valeur plus générale *manas* qui désigne le sens interne et qui, tout comme son correspondant occidental *mens*, entre dans des équations riches de possibilités. « Il faut savoir que *Brahma* est *manas* », déclare par exemple la Chândogya — Upanishad (III, 18-I), après avoir précédemment expliqué que « Sens pur (*Mano-mayah*)... cet *Atmâ* qui est dans mon cœur... plus petit... qu'un noyau de grain de mil... et plus grand que tous les mondes... cet *Atmâ* c'est *Brahma* même (III, 14-2, 3, 4). « Le *manas*, en vérité, ô roi, est le Suprême Brahma » dit d'autre part la Brihadâranyaka Upanishad (IV, 1, 6). « On ne peut le voir que par le *manas* » (*ibid.* IV, 4, 19). Il y a cette fois-ci pourrait-on dire, une perspective soit « théogonique » soit « théophanique » sur le principe constitutif central de l'être humain. Mais bien entendu de telles formules, tout en jouissant de la valeur « institutionnelle » propre aux thèmes de la *Shruti* — ce qui impose aux élaborations réfléchies de la *Smriti* l'obligation de garder au moins un aspect de la « lettre » dans les formulations finales — de telles formules upanishadiques, disons-nous, doivent être finalement comprises selon l'économie d'ensemble des autres formules de la *Shruti*, ce qui sauvegardera l'inconditionnement absolu et la non-qualification ultime du Suprême Brahma.

(2) Voir surtout le ch. XIV (initialement ch. XV) : « L'état de sommeil profond ou la condition de *Prâjna* ».

patibilité de conception entre cette perspective subjective et le point de vue plus général de l'intellectivité qui est aussi son point de vue constant. Du reste c'est chez lui seul qu'on trouve vraiment bien expliqué ce qu'est la « conscience », tout d'abord au sens propre, c'est-à-dire au degré individuel, où elle apparaît comme un produit du passage de l'intellect de l'universel à l'individuel (1), et ensuite, par transposition analogique au degré de l'Etre pur. A ce dernier propos, voici ce qu'il est utile de se rappeler en cette circonstance : « Comme le mot « raison », le mot « conscience » peut être parfois universalisé, par une transposition purement analogique, et nous l'avons fait nous-même ailleurs pour rendre la signification du terme sanscrit *Chit* (2) ; mais une telle transposition n'est possible que lorsqu'on se limite à l'Etre, comme c'était le cas alors pour la considération du ternaire *Sachchidânanda*. Cependant, on doit bien comprendre que, même avec cette restriction, la conscience ainsi transposée n'est plus aucunement entendue dans son sens propre, tel que nous l'avons précédemment défini, et tel que nous le lui conservons d'une façon générale : dans ce sens, elle n'est, nous le répétons, que le mode spécial d'une connaissace contingente et relative, comme est relatif et contingent l'état d'être conditionné auquel elle appartient essentiellement ; et, si l'on peut dire qu'elle est une « raison d'être » pour un tel état, ce n'est qu'en tant qu'elle est une participation, par réfraction, à la nature de cet intellect universel et transcendant qui est lui-même, finalement et éminement, la suprême « raison d'être » de toutes choses, la véritable « raison suffisante » métaphysique qui se détermine elle-même dans tous les ordres de possibilités, sans qu'aucune de ces déterminations puisse l'affecter en quoi que ce soit » (3).

De son côté, M. Allar rendait autrefois les deux notions védantiques de *Chit* et *Chaitanya*, dans des termes qui les situaient dans une perspective purement intellective : « L'intelligence universelle (*chaitanya*), conditionnée par l'aspect adventice de cause, est plus que l'intellect (*chit*) qui est dans l'effet, etc. (Shankarâchârya, *La Perception*

(1) *Les Etats multiples de l'être*, ch. VIII.
(2) *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. XIV.
(3) *Les Etats multiples de l'être*, ch. XVI.

de la Non-Dualité, trad. R. Allar, *Etudes Traditionnelles,* juillet-août 1947, p. 201). « Sans le Soi, comment y aurait-il dans la *buddhi* un reflet de l'intellect (*chit*) (*ibid.* p. 205). « L'action et tout ce qui caractérise la *buddhi* n'affectent pas le reflet de l'intellect (dont l'essence est la pure lumière intelligible) » (*ibid.* p. 206) ; etc... Cela montre aussi que M. Allar de son côté ne voyait pas alors non plus une incompatibilité entre une telle façon de comprendre les choses et l'adwaita.

Enfin, ce qu'il faut retenir ainsi du fait que dans les doctrines hindoues c'est *Chit* (ou *Chaitanya*) qui correspond à l'Intellect principiel ou proprement divin, c'est qu'il y a une véritable identité entre « intellect » et « conscience » transposés analogiquement au degré de l'Etre pur, comme il y en a de même aux degrés cosmologiques, et que les termes respectifs peuvent par conséquent, dans certains cas bien déterminés doctrinalement, être regardés comme synonymes. Dans ces conditions on est doublement surpris de constater que pendant que M. Allar se sert maintenant uniquement de « conscience » pour rendre *Chit* et *Chaitanya,* ce qui est bien son droit, et renonce, sans mise au point proprement dite, à la terminologie intellective, ce qui pourrait se passer aussi, il se retourne comme un homme nouveau et quelque peu intolérant envers les autres dans des phrases acerbes comme celle-ci : « ...ce qui caractérise la mentalité occidentale, la conscience considérée comme un synonyme ou un attribut voire un produit de l'intellect est au rebours de toutes les doctrines hindoues » (*La Prashna Upanishad et son commentaire* par Shankârachârya, trad. R. Allar *Etudes Traditionnelle.* nov.-déc. 1961, p. 290, en note). Il va de soi que la « mentalité occidentale » qui peut être mise en cause à propos des doctrines hindoues n'est pas celle du monde moderne et profane qui elle, n'aurait rien à chercher ici, mais celle de substance traditionnelle, du côté de laquelle se situait forcément M. Allar lui-même quand il considérait l'Intellect comme un synonyme de *Chit.* Nous aurions préféré voir dans ce renversement une question d'adaptation terminologique, qui pouvait d'ailleurs traduire une meilleure compréhension de certaines notions et alors on serait très mal venu pour reprocher une modification qui pourrait être un avantage. Malheureusement pour nous le ton et certaines autres considérations du

même genre dans les notes de ses traductions de ces dernières années ne nous permettent pas une acception aussi limitée. Nous ne voulons pas entrer dans trop de détails et nous contenterons d'identifier le point névralgique de ce changement et de qualifier la difficulté qui en résulte. Il ne s'agit pas, semble-t-il, d'une question de traduction, mais plutôt d'un changement de conception quant à la nature et à la fonction essentielle de l'intellect, et qui n'est, certes, pas non plus un fait isolé et accidentel, si l'on pouvait admettre qu'il y ait en cet ordre des accidents aussi caractérisés. En effet, après avoir lu que « du point de vue adwaitique, la Délivrance proprement dite ne se laisse aucunement définir comme une sorte d'épanouissement complet de la *Buddhi* au terme d'un développement de toutes ses possibilités » (Shankârachârya, *L'enseignement méthodique de la Connaissance du Soi*, E.T. juin 1957, p. 166 suite de la note de la page précédente = p. 11 de l'édition séparée), ce qu'on admettra facilement, tout en se demandant à qui pourrait être légitimement imputée une telle opinion, nous trouvons aussi mention de « la (monstrueuse) dilatation de l'intellect humain à laquelle certains adversaires du Vêdânta semblent réduire l'Identité suprême, enfermant la Lumière intelligible du Soi dans une définition tout au plus appropriée pour la connaissance empirique et les développements de l'intellect réalisés par le Yoga proprement dit » (*ibid.* p. 269 = p. 27 de l'édition séparée).

Au fond il est très difficile de reconnaître parmi les tenants de positions traditionnelles caractéristiques quelqu'un qui corresponde à ce cas. La question posée ainsi, nous avons même l'impression que M. Allar voudrait faire valoir quelque élément d'un ordre plutôt « littéraire » sur le plan proprement doctrinal, ce qui serait tout de même excessif. Au reste, nous ne surprendrons personne en disant qu'il y a impossibilité de principe que des esprits acceptant d'un côté la notion métaphysique de l'Identité Suprême, soient en même temps, d'un autre côté, des « adversaires du Vêdânta ». Nous avons cependant l'impression que dans tout cela il y a une méprise sur la notion d'intellect même qui, dans la conception qui prévaut maintenant chez M. Allar, n'est rien de plus que la *Buddhi,* elle même réduite plutôt au niveau individuel.

Des implications plus ou moins indirectes, à quelque

degré, étant toujours à craindre du fait même de l'imprécision des cibles réelles de M. Allar, et si non de sa part, du moins de la part de ses lecteurs, nous pensons nécessaire de provoquer une mise au point quant à un côté qui nous intéresse plus particulièrement ici, à savoir celui de René Guénon, et ceci d'autant plus que sur tous ces points « critiques », qui sont cependant spécifiquement « guénoniens », M. Allar ne prend jamais la peine de réserver expressément en quelque mesure tout au moins, le cas de celui qui fut notre maître doctrinal à tous et dont l'autorité est admise à un degré ou à un autre par tous les collaborateurs de notre revue. Pour ce faire nous rappellerons tout d'abord un autre passage des *Etats multiples de l'être,* ch. XVI, à propos du rapport existant entre l'intellect et la connaissance suprême, où se trouve posé ce principe d'« intelligibilité universelle » qui est maintenant impliqué par la force des choses dans les critiques de M. Allar, et où l'on est prévenu aussi dès le début contre certaines acceptions trop littérales des formulations métaphysiques :

« L'intellect, en tant que principe universel, pourrait être conçu comme le contenant de la connaissance totale, mais à la condition de ne voir là qu'une simple façon de parler, car, ici où nous sommes essentiellement dans la « non-dualité », le contenant et le contenu sont absolument identiques, l'un et l'autre devant être également infinis, et une « pluralité d'infinis » étant, comme nous l'avons déjà dit, une impossibilité. La Possibilité universelle, qui comprend tout, ne peut être comprise par rien, si ce n'est par elle-même « sans toutefois que cette compréhension existe d'une façon quelconque » (1) ; aussi ne peut-on parler corrélativement de l'intellect et de la connaissance, au sens universel, que comme nous avons parlé plus haut de l'Infini et de la Possibilité, c'est-à-dire en y voyant une seule et même chose, que nous envisageons simultanément sous un aspect actif et sous un aspect passif, mais sans qu'il y ait là aucune distinction réelle. Nous ne devons pas distinguer, dans l'Universel, intellect et connaissance, ni, par suite, intelligible et connaissable : la connaissance véritable étant immédiate, l'intellect ne fait rigoureusement

(1) *Risâlatul-Ahadiyah de* Mohyiddin ibn Arabi (cf. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta* ,ch. XV).

qu'un avec son objet ; ce n'est que dans les modes conditionnés de la connaissance, modes toujours indirects et inadéquats, qu'il y a lieu d'établir une distinction, cette connaissance relative s'opérant, non pas par l'intellect lui-même, mais par une réfraction de l'intellect dans les états d'être considérés, et, comme nous l'avons vu, c'est une telle réfraction qui constitue la conscience individuelle ; mais, directement ou indirectement, il y a toujours participation à l'intellect universel dans la mesure où il y a connaissance effective, soit sous un mode quelconque, soit en dehors de tout mode spécial.

« La connaissance totale étant adéquate à la Possibilité universelle, il n'y a rien qui soit inconnaissable (1), ou, en d'autres termes, « il n'y a pas de choses inintelligibles, il y a seulement des choses actuellement incompréhensibles » (2), c'est-à-dire inconcevables, non point en elles-mêmes et absolument, mais seulement pour nous en tant qu'êtres conditionnés, c'est-à-dire limités, dans notre manifestation actuelle, aux possibilités d'un état déterminé. Nous posons ainsi ce qu'on peut appeler un principe d'« universelle intelligibilité », non pas comme on l'entend d'ordinaire, mais en un sens purement métaphysique, donc au-delà du domaine logique, où ce principe, comme tous ceux qui sont d'ordre proprement universel (et qui seuls méritent vraiment d'être appelés principes), ne trouvera qu'une application particulière et contingente. Bien entendu, ceci ne postule pour nous aucun « rationalisme », tout au contraire, puisque la raison, essentiellement différente de l'intellect (sans la garantie duquel elle ne saurait d'ailleurs être valable), n'est rien de plus qu'une faculté spécifiquement humaine et individuelle ; il y a donc nécessairement, nous ne disons pas de l'« irrationnel » (3), mais du « supra-

(1) Nous rejetons donc formellement et absolument tout « agnosticisme » à quelque degré que ce soit ; on pourrait d'ailleurs demander aux « postivistes » ainsi qu'aux partisans de la fameuse théorie de l'« Inconnaissable » d'Herbert Spencer, ce qui les autorise à affirmer qu'il y a des choses qui ne peuvent pas être connues, et cette question risquerait fort de demeurer sans réponse, d'autant plus que certains semblent bien, en fait, confondre purement et simplement « inconnu » (c'est-à-dire en définitive ce qui leur est inconnu à eux-mêmes) et « inconnaissable » (voir *Orient et Occident*, 1re Partie, ch. 1er, et *La Crise du Monde moderne*, p. 98).

(2) Matgioi, *La Voie Métaphysique* ,p. 86.

(3) Ce qui dépasse la raison, en effet, n'est pas pour cela contraire à la raison, ce qui est le sens donné généralement au mot « irrationnel ».

rationnel », et c'est là, en effet, un caractère fondamental de tout ce qui est véritablement d'ordre métaphysique : ce « supra-rationnel » ne cesse pas pour cela d'être intelligible en soi, même s'il n'est pas actuellement compréhensible pour les facultés limités et relatives de l'individualité humaine (1) . »

On peut remarquer que, telle qu'elle vient d'être formulée, cette notion d'« intelligibilité métaphysique universelle » se juxtapose parfaitement avec la notion de *Chaitanya* qui, en contexte doctrinal védantique était rendue par « Conscience omniprésente » (Guénon) et « intelligence universelle » (Allar entre autres).

D'un autre côté, les paroles de M. Allar citées en dernier lieu mettaient en cause une certaine conception « expansive » pourrait-on dire de la réalisation intellectuelle et métaphysique. Il n'est pas facile de comprendre ce qu'il pouvait dire de valable à ce sujet, car un certain langage analogique peut utiliser l'idée d'« épanouissement » dans l'ordre de la connaissance intellectuelle et métaphysique. Nous ne pourrions mieux faire, d'ailleurs, que de citer encore M. Allar lui-même. En traduisant du *Prabodha-Sudhâkarah* de Shankara (Voir *L'Illumination, Etudes Traditionnelles,* juin 1951, pp. 162-163), il nous donnait tout d'abord une belle image dans le texte : « mais quand se lève le soleil flamboyant de l'universelle intellection (*chaitanya*) avec l'ardeur aiguë de ses dards lumineux, le mirage des innombrables espèces de créatures vibre en vain de toutes parts ». Ici une note de M. Allar expliquait le terme *chaitanya* ainsi : « Si les dérivés comme *chitta, chêtas,* etc., n'expriment qu'une participation amoindrie ou limitation de *Chit,* attribut essentiel de *Brahma,* qui est *Sat-Chit-Ananda,* le terme *Chaitanya,* au contraire, développe en quelque sorte la signification de *chit* avec l'*idée explicite d'épanouissement,* et René Guénon, avec sa maîtrise habituelle, a très justement traduit ce terme très fréquent dans les textes tantriques par « Conscience omniprésente ». Plus loin, dans le texte traduit par M. Allar,

(1) Rappelons à ce propos qu'un « mystère », même entendu dans sa conception théologique, n'est nullement quelque chose d'inconnaissable ou d'inintelligible, mais bien, suivant le sens étymologique du mot, et comme nous l'avons dit plus haut, quelque chose qui est inexprimable, donc incommunicable, ce qui est tout différent.

nous relevons un pasage qui, lui, « justifie » le symbolisme de la « dilatation » qui devait cependant être lui aussi stigmatisé ultérieurement par M. Allar : « Moi, toi, cet univers mobile n'existent pas (séparément) pour ceux dont le mental est résorbé dans la béatitude immuable de leur propre Soi, qui, comme un soleil dilaté au sommet des mondes, remplit l'immensité de son extrême splendeur » (*ibid.*).

Bien entendu ici c'est *Atmâ* qui est « dilaté » et qui remplit l'immensité, alors que plus haut c'était *Chit* qui s'épanouissait en tant que *Chaitanya*. Mais puisqu'il n'y a pas de différence ou de distinction entre *Chit et Atmâ* (ou *Ishwara* ou *Brahma*) il n'y a pas à envisager non plus une différence entre la valeur analogique de l'« épanouissement » du « soleil flamboyant de l'universelle intellection (*chaitanya*) » et la « dilatation » du « soleil du Soi qui remplit l'immensité de son extrême splendeur ».

Telle étant l'expression analogique normale, en quelque sorte, en cette matière nous ne voyons pas dans quelles conditions un tel langage a pu devenir inadmissible. Des idées comme celles d'« épanouissement » et de « dilatation » (il y a en outre, et même avant tout, dans l'image du Lever du Soleil, encore celle d'« exaltation ») ne seraient incompatibles avec la réalité du « processus » intellectif que si elles voulaient s'appliquer à des facultés conçues et définies comme limitativement « humaines », c'est-à-dire retranchées de toute continuité avec les états supérieurs de l'être, ce que la doctrine de l'Identité Suprême et celle de l'intelligibilité universelle ne saurait autoriser, et cela d'autant moins que cette « continuité » n'est qu'une façon provisoire de parler dans une perspective qui aboutit à une véritable identité finale (1). D'ailleurs de quel droit

(1) Nous précisons que les deux passages cités du *Prabodhah* de Shankara s'appliquent à des êtres qui au point de départ et vus de l'extérieur sont des hommes, et que par la suite « leur mental a retrouvé son essence véritable dans le Soi » ou que « leur mental est résorbé dans la béatitude immuable de leur propre Soi ». La mention qui suit et qui compare leur Soi à un « soleil dilaté au sommet des mondes » vaut par rapport à ces êtres-là (et non pas pour ceux qui sont restés dans des conditions spirituelles différentes, bien qu'il n'y ait pas, à vrai dire, de différence entre les êtres particuliers lorsque ceux-ci sont rapportés au Soi unique, seul réel); mais cela ne veut certainement pas dire qu'il s'agit d'une dilatation de leur être ou de leur intellect « humains ».

voudrait-on refuser l'universalisation suprême de la notion d'« intellect » et l'affirmer uniquement pour celle de « conscience » ? Ces deux notions, parmi d'autres qui leur sont comparables, sont initialement appliquées dans le domaine du manifesté, et même par rapport à l'état humain, mais en raison de cette continuité-identité qui régit l'ordre universel des choses (et que reflète souvent les séries de termes techniques dérivés d'une même racine), elles sont transposées finalement par analogie au degré purement principiel. De plus, la vérité est que de ces termes, en tant que termes occidentaux, seul « intellect » est d'un usage traditionnel consacré, tandis que « conscience » qui est normalement liée à l'idée morale de responsabilité et à un emploi psychologique, n'a par lui-même rien de techniquement évident au point de vue métaphysique et contemplatif. Guénon en l'employant avait pris la précaution d'en préciser la portée, mais « conscience » est incontestablement bien plus pauvre que les termes sanscrits qu'il sert à traduire dans un contexte spécial, car *Chit, Chaïtanya* et tous leurs dérivés expriment normalement les idées d'« intelligence », d'« intellection », de « connaissance », de « mémoire » actuelle (d'où l'idée de « conscience ») de « pensée » etc. ; au début les orientalistes ne mentionnaient même pas le sens de « conscience » et les Hindous eux-mêmes en traduisant ont mis un certain temps pour mentionner ce sens à côté des autres que nous venons de mentionner. Il nous apparaît même, sauf erreur, que ce soit Guénon celui qui a proposé et imposé finalement ce sens de « Conscience » (avec des adjonctions qualitatives comme « totale » ou « omniprésente »), et alors c'est au moins inattendu de comprendre qu'on lui reproche à lui-même de n'avoir pas bien saisi ce point du Vêdânta ou le Vêdânta tout court, de même qu'on conteste d'une façon plus générale la valeur de son point de vue intellectuel en métaphysique.

Nous faisons ces constatations à titre préparatoire et nous ne voulons pas conclure avant que M. Allar n'ait eu la possibilité d'ajouter toutes les précisions qu'il estimera nécessaires pour éclairer ses lecteurs. Nous voudrions, notamment, savoir si selon sa compréhension actuelle de la vérité métaphysique il y a quelqu'incompatibilité entre *Chit* et Intellect principiel, entre Connaissance de Soi et Intellect Parfait, entre métaphysique et intellectualité. S'il

y en a, en quoi consiste-t-elle exactement ? Nous voudrions savoir surtout en quelle mesure il ne s'agit pas, dans son cas, d'un changement de forme doctrinale plutôt que d'une mutation de fond réel, par rapport aux bases initiales d'appui offertes par l'enseignement de René Guénon.

Nous déclarons en outre qu'en ouvrant cet examen nous poursuivons un but de pure vérité doctrinale et tenons à assurer aux éventuels échanges un caractère de parfaite régularité.

Michel VÂLSAN.

DEUX TEXTES SUR L'INTELLECT

A l'occasion des remarques que nous faisons dans ce même numéro sur la question de l'intellect, il nous semble d'un certain intérêt de reproduire deux articles de René Guénon publiés ici même autrefois — mais dans des numéros depuis longtemps épuisés et que beaucoup de nos lecteurs actuels ne possèdent pas — et ayant trait au même sujet : *Esprit et Intellect* et *Les idées éternelles,* parus l'un à la suite de l'autre dans les numéros de juillet-août et de sept.-oct. 1947.

Esprit et intellect (1)

On nous a fait remarquer que, tandis qu'il est souvent affirmé que l'esprit n'est autre qu'*Atmâ,* il y a cependant des cas où ce même esprit paraît s'identifier seulement à *Buddhi ;* n'y a-t-il pas là quelque chose de contradictoire ? Il ne suffirait pas d'y voir une simple question de terminologie, car, s'il en était ainsi, on pourrait tout aussi bien ne pas s'arrêter là et accepter indistinctement les multiples sens plus ou moins vagues et abusifs donnés vulgairement au mot « esprit », alors que, au contraire, nous nous sommes toujours appliqué à les écarter soigneusement ; et l'insuffisance trop évidente des langues occidentales, en ce qui concerne l'expression des idées d'ordre métaphysique, ne doit certes pas empêcher de prendre toutes les précautions nécessaires pour éviter les confusions. Ce qui justifie ces deux emplois d'un même mot, c'est, disons-le tout de suite, la correspondance qui existe entre différents « niveaux » de réalité, et qui rend possible la transposition de certains termes d'un de ces niveaux à l'autre.

Le cas dont il s'agit est en somme comparable à celui du mot « essence », qui est aussi susceptible de s'appliquer de plusieurs façons différentes ; en tant qu'il est corrélatif de « substance », il désigne proprement, au point de vue de la manifestation universelle, *Purusha* envisagé par rap-

(1) Reproduit d'après les E.T. de juillet-août 1947.

port à *Prakriti ;* mais il peut aussi être transposé au-delà de cette dualité, et il en est forcément ainsi lorsqu'on parle de l' « Essence divine », même si, comme il arrive le plus souvent en Occident, ceux qui emploient cette expression ne vont pas dans leur conception de la Divinité, au-delà de l'Etre pur (1). De même, on peut parler de l'essence d'un être comme complémentaire de sa substance, mais on peut aussi désigner comme l'essence ce qui constitue la réalité ultime, immuable et inconditionnée de cet être ; et la raison en est que la première n'est en définitive rien d'autre que l'expression de la seconde à l'égard de la manifestation. Or, si l'on dit que l'esprit d'un être est la même chose que son essence, on peut aussi l'entendre dans l'un et l'autre de ces deux sens ; et, si l'on se place au point de vue de la réalité absolue, l'esprit ou l'essence n'est et ne peut être évidemment rien d'autre qu'*Atmâ*. Seulement, il faut bien remarquer qu'*Atmâ,* comprenant en soi et principiellement toute réalité, ne peut pas par lui-même entrer en corrélation avec quoi que ce soit ; ainsi, dès lors qu'il s'agit des principes constitutifs d'un être dans ses états conditionnés, ce qu'on y envisage comme esprit, par exemple dans le ternaire « esprit, âme, corps », ne peut plus être l'*Atmâ* inconditionné, mais ce qu'il représente en quelque sorte de la façon la plus directe dans la manifestation. Nous pourrions ajouter que ce n'est même plus l'essence corrélative de la substance, car, s'il est vrai que c'est par rapport à la manifestation que celle-ci doit être considérée, elle n'est pas cependant pas dans la manifestation même ; ce ne pourra donc être proprement que le premier et le plus élevé de tous les principes manifestés, c'est-à-dire *Buddhi*.

Il faut aussi, dès lors qu'on se place au point de vue d'un état de manifestation tel que l'état individuel humain, faire intervenir ici ce qu'on pourrait appeler une question de « perspective » ; c'est ainsi que, lorsque nous parlons de l'universel en le distinguant de l'individuel, nous devons y comprendre non seulement le non-manifesté, mais aussi tout ce qui, dans la manifestation elle-même, est d'ordre supra-individuel, c'est-à-dire la manifestation informelle,

(1) L'emploi du terme *Purushottama,* dans la tradition hindoue, implique précisément la même transposition par rapport à ce que désigne *Purusha* dans son sens le plus habituel.

à laquelle *Buddhi* appartient essentiellement. De même, l'individualité comme telle comprenant l'ensemble des éléments psychiques et corporels, nous ne pouvons désigner que comme spirituels les principes transcendants par rapport à cette individualité ce qui est précisément le cas de *Buddhi* ou de l'intellect ; c'est pourquoi nous pouvons dire, comme nous l'avons fait souvent, que, pour nous, l'intellectualité pure et la spiritualité sont synonymes au fond ; et d'ailleurs l'intellect lui-même est aussi susceptible d'une transposition du genre de celles dont il a été question plus haut, puisqu'on n'éprouve en général aucune difficulté à parler de l' « Intellect divin ». Nous ferons encore remarquer à ce propos que, bien que les *gunas* soient inhérents à *Prakriti*, on ne peut regarder *sattwa* que comme une tendance spirituelle (ou, si l'on préfère, « spiritualisante »), parce qu'il est la tendance qui oriente l'être vers les états supérieurs ; c'est là, en somme, une conséquence de la même « perspective » qui fait apparaître les états supra-individuels comme des degrés intermédiaires entre l'état humain et l'état inconditionné, bien que, entre celui-ci et un état inconditionné quelconque, fût-il le plus élevé de tous, il n'y ait réellement aucune commune mesure (1).

Ce sur quoi il convient d'insister tout particulièrement, c'est la nature essentiellement supra-individuelle de l'intellect pur ; c'est d'ailleurs seulement ce qui appartient à cet ordre qui peut vraiment être dit « transcendant », ce terme ne pouvant normalement s'appliquer qu'à ce qui est au-delà du domaine individuel. L'intellect n'est donc jamais individualisé ; ceci correspond encore à ce qu'on peut exprimer, au point de vue spécial du monde corporel, en disant que, quelles que puissent être les apparences, l'esprit n'est jamais réellement « incarné », ce qui est d'ailleurs également vrai dans toutes les acceptions où ce mot d' « esprit » peut être pris légitimement (2). Il résulte de là que la distinction qui existe entre l'esprit et les éléments d'ordre individuel est beaucoup plus profonde que toutes celles qu'on peut établir parmi ces derniers, et notamment

(1) Cf. F. Schuon, *Des modes de la réalisation spirituelle* dans le nº d'avril-mai 1947 des *Etudes traditionnelles*.

(2)On pourrait même dire que c'est là ce qui marque d'une façon tout à fait générale, la distinction la plus nette et la plus importante entre ces acceptions et les sens illégitimes qui sont trop souvent attribués à ce même mot.

entre les éléments psychiques et les éléments corporels, c'est-à-dire entre ceux qui appartiennent respectivement à la manifestation subtile et la manifestation grossière, lesquelles ne sont en somme l'une et l'autre que des modalités de la manifestation formelle (1).

Ce n'est pas tout encore : non seulement *Buddhi,* en tant qu'elle est la première des productions de *Prakriti,* constitue le lien entre tous les états de manifestation, mais d'un autre côté, si l'on envisage les choses à partir de l'ordre principiel elle apparaît comme le rayon lumineux directement émané du Soleil spirituel, qui est *Atmâ* lui-même ; on peut donc dire qu'elle est aussi la première manifestation d'*Atmâ* (2), quoique il doive être bien entendu que, en soi, celui-ci ne pouvant être affecté ou modifié par aucune contingence, demeure toujours non-manifesté (3) . Or la lumière est essentiellement une et n'est pas d'une nature différente dans le Soleil et dans ses rayons, qui ne se distinguent de lui qu'en mode illusoire à l'égard du Soleil lui-même (bien que cette distinction n'en soit pas moins réelle pour l'œil qui perçoit ces rayons, et qui représente ici l'être dans la manifestation) (4) ; en raison de cette « connaturalité » essentielle, *Buddhi* n'est donc en définitive pas autre chose que l'expression même d'*Atmâ* dans la manifestation. Ce rayon lumineux qui relie tous les états entre eux est aussi représenté symboliquement comme le souffle par « lequel » ils subsistent, ce qui, on le remarquera, est strictement conforme au sens étymologique des mots désignant l'esprit (que ce soit le latin *spiritus* ou le

(1) C'est aussi pourquoi, en toute rigueur, l'homme ne peut pas parler de « son esprit » comme il parle de « son âme » ou de « son corps » le possessif impliquant qu'il s'agit d'un élément appartenant proprement au « moi », c'est-à-dire d'ordre individuel. Dans la division ternaire des éléments de l'être, l'individu comme tel est composé de l'âme et du corps, tandis que l'esprit (sans lequel il ne pourrait d'ailleurs exister en aucune façon) est transcendant par rapport à lui.

(2) Cf. *La Grande Triade,* ch. XI, p. 80, note 4 [= p. 97, note 1 de la 2e édition].

(3) Il est, suivant la formule upanishadique, « Ce par quoi tout est manifesté, et ce qui n'est lui-même manifesté par rien ».

(4) On sait que la lumière est le symbole traditionnel de la nature même de l'esprit ; nous avons fait remarquer ailleurs qu'on rencontre également, à cet égard, les expressions de « lumière spirituelle » et de « lumière intelligible », comme si elles étaient en quelque sorte synonymes, ce qui implique encore manifestement une assimilation entre l'esprit et l'intellect.

grec *pneuma*) ; et, ainsi que nous l'avons déjà expliqué en d'autres occasions, il est proprement le *sûtrâtmâ ;* ce qui revient encore à dire qu'il est en réalité l'*Atmâ* même, ou, plus précisément, qu'il est l'apparence que prend *Atmâ* dès que, au lieu de ne considérer que le principe suprême (qui serait alors représenté comme le Soleil contenant en lui-même tous ses rayons à l'état « indistingué »), on envisage aussi les états de manifestation, cette apparence n'étant d'ailleurs telle, en tant qu'elle semble donner au rayon une existence distincte de sa source, que du point de vue des êtres qui sont situés dans ces états, car il est évident que l' « extériorité » de ceux-ci par rapport au Principe ne peut être que purement illusoire.

La conclusion qui résulte immédiatement de là, c'est que, tant que l'être est, non pas seulement dans l'état humain, mais dans un état manifesté quelconque, individuel ou supra-individuel, il ne peut y avoir pour lui aucune différence effective entre l'esprit et l'intellect, ni par conséquent entre la spiritualité et l'intellectualité véritable. En d'autres termes, pour parvenir au but suprême et final, il n'y a pas d'autre voie pour cet être que le rayon même par lequel il est relié au Soleil spirituel ; quelle que soit la diversité apparente des voies existant au point de départ, elles doivent toutes s'unifier tôt ou tard dans cette seule voie « axiale » ; et, quand l'être aura suivi celle-ci jusqu'au bout, il « entrera dans son propre soi », hors duquel il n'a jamais été qu'illusoirement, puisque ce « Soi », qu'on l'appelle analogiquement esprit, essence ou de quelque autre nom qu'on voudra, est identique à la réalité absolue en laquelle tout est contenu, c'est-à-dire à l'*Âtmâ* suprême et inconditionné.

Les idées éternelles (1)

Dans notre dernier article (2), nous avons fait remarquer, à propos de l'assimilation de l'esprit à l'intellect, qu'on n'éprouve aucune difficulté à parler de l' «Intellect

(1) Reproduit d'après E.T. de sept-oct. 1947.

(2) [Il s'agit d'*Esprit et Intellect* publié dans les E.T. de juillet-août 1947 et repris dans les pages précédentes du présent numéro.]

divin », ce qui implique évidemment une transposition de ce terme au-delà du domaine de la manifestation ; mais ce point mérite que nous nous y arrêtions davantage, car c'est là que se trouve en définitive le fondement même de l'assimilation dont il s'agit. Nous noterons tout de suite que, à cet égard encore, on peut se placer à des niveaux différents, suivant qu'on s'arrête à la considération de l'Etre ou qu'on va au-delà de l'Etre ; mais d'ailleurs il va se doi que, lorsque les théologiens envisagent l'Intellect divin ou le Verbe comme le « lieu des possibles », ils n'ont en vue que les seules possibilités de manifestation, qui, comme telles, sont comprises dans l'Etre ; la transposition qui permet de passer de celui-ci au Principe suprême ne relève plus de domaine de la théologie, mais uniquement de celui de la métaphysique pure.

On pourrait se demander s'il y a identité entre cette conception de l'Intellect divin et celle du « monde intelligible » de Platon, ou, en d'autres termes, si les « idées » entendues au sens platonicien sont la même chose que celles qui sont éternellement contenues dans le Verbe. Dans l'un et l'autre cas, il s'agit bien des « archétypes » des être manifestés ; cependant, il peut sembler que, d'une façon immédiate tout au moins, le « monde intelligible » correspond à l'ordre de la manifestation informelle plutôt qu'à celui de l'Etre pur, c'est-à-dire que, suivant la terminologie hindoue, il serait *Buddhi*, envisagée dans l'Universel, plutôt qu'*Atmâ*, même avec la restriction qu'implique pour celui-ci le fait de s'en tenir à la seule considération de l'Etre. Il va de soi que ces deux points de vue sont l'un et l'autre parfaitement légitimes (1) ; mais, s'il en est ainsi, les « idées » platoniciennes ne peuvent être dites proprement « éternelles », car ce mot ne saurait s'appliquer à rien de ce qui appartient à la manifestation, fût-ce à son degré le plus élevé et le plus proche du Principe, tandis que les « idées » contenues dans le Verbe sont nécessairement éternelles comme lui, tout ce qui est d'ordre principiel étant absolument permanent et im-

(1) Il n'est peut-être pas sans intérêt de remarquer que l'« idée » ou l'« archétype » envisagé dans l'ordre de la manifestation informelle et par rapport à chaque être, correspond au fond, quoique sous une forme d'expression différente, à la conception catholique de l'« ange gardien ».

muable et n'admettant aucune sorte de succession (1). Malgré cela, il nous paraît très probable que le passage de l'un des points de vue à l'autre devait toujours demeurer possible pour Platon lui-même comme il l'est en réalité ; nous n'y insisterons d'ailleurs pas davantage, préférant laisser à d'autres le soin d'examiner de plus près cette dernière question, dont l'intérêt est en somme plus historique que doctrinal.

Ce qui est assez étrange, c'est que certains semblent ne considérer les idées éternelles que comme de simples « virtualités » par rapport aux êtres manifestés dont elles sont les « archétypes » principiels ; il y a là une illusion qui est sans doute due surtout à la distinction vulgaire du « possible » et du « réel », distinction qui, comme nous l'avons expliqué ailleurs (2), ne saurait avoir la moindre valeur au point de vue métaphysique. Cette illusion est d'autant plus grave qu'elle entraîne une véritable contradiction, et il est difficile de comprendre qu'on puisse ne pas s'en apercevoir ; en effet, il ne peut rien y avoir de virtuel dans le Principe, mais, bien au contraire, la permanente actualité de toutes choses dans un « éternel présent », et c'est cette actualité même qui constitue l'unique fondement réel de toute existence. Pourtant, il en est qui poussent la méprise si loin qu'ils paraissent ne regarder les idées éternelles que comme des sortes d'images (ce qui, remarquons-le en passant, implique encore une autre contradiction en prétendant introduire quelque chose de formel jusque dans le Principe), n'ayant pas avec les êtres eux-mêmes un rapport plus effectif que ne peut en avoir leur image réfléchie dans un miroir ; c'est là, à proprement parler, un renversement complet des rapport du Principe avec la manifestation, et la chose est

(1) Nous ne faisons ici aucune distinction entre le domaine de l'Etre et ce qui est au delà, car il est évident que les possibilités de manifestation, envisagées plus spécialement en tant qu'elles sont comprises dans l'Etre, ne diffèrent réellement en rien de ces mêmes possibilités en tant qu'elles sont contenues, avec toutes les autres, dans la Possibilité totale ; toute la différence est seulement dans le point de vue ou le « niveau » auquel on se place, suivant que l'on considère ou non le rapport de ces possibilités avec la manifestation elle-même.

(2) Voir *Les Etats multiples de l'être*, ch. II.

même trop évidente pour avoir besoin de plus amples explications. La vérité est assurément fort éloignée de toutes ces conceptions erronées : l'idée dont il s'agit est le principe même de l'être, c'est-à-dire ce qui fait toute sa réalité, et sans quoi il ne serait qu'un pur néant ; soutenir le contraire revient à couper tout lien entre l'être manifesté et le Principe, et, si l'on attribue en même temps à cet être une existence réelle, cette existence, qu'on le veuille ou non, ne pourra qu'être indépendante du Principe, de sorte que, comme nous l'avons déjà dit en une autre occasion (1), on aboutit ainsi inévitablement à l'erreur de l' « association ». Dès lors qu'on reconnaît que l'existence des êtres manifestés, dans tout ce qu'elle a de réalité positive, ne peut être rien d'autre qu'une « participation » de l'être principiel, il ne saurait y avoir le moindre doute là-dessus ; si l'on admettait à la fois cette « participation » et la prétendue « virtualité » des idées éternelles, ce serait encore là une contradiction de plus. En fait, ce qui est virtuel, ce n'est point notre réalité dans le Principe, mais seulement la conscience que nous pouvons avoir en tant qu'être manifestés, ce qui est évidemment tout à fait autre chose ; et ce n'est que par la réalisation métaphysique que peut être rendue effective cette conscience de ce qui est notre être véritable, en dehors et au-delà de tout « devenir », c'est-à-dire la conscience, non pas de quelque chose qui passerait en quelque sorte par là de la « puissance » à l' « acte », mais bien de ce que, au sens le plus absolument réel qui puisse être, nous sommes principiellement et éternellement.

Maintenant, pour rattacher ce que nous venons de dire des idées éternelles à ce qui se rapporte à l'intellect manifesté, il faut naturellement revenir encore à la doctrine du *sûtrâtmâ*, quelle que soit d'ailleurs la forme sous laquelle on l'exprimera, car les différents symbolismes employés traditionnellement à cet égard sont parfaitement équivalents au fond. Ainsi en reprenant la représentation à laquelle nous avons déjà recouru précédemment, on pourra dire que l'Intellect divin est le Soleil spirituel, tandis que l'intellect manifesté en est un rayon

(1) Voir *Les « racines des plantes »*, dans le n° de septembre 1946.

(1) ; et il ne peut y avoir plus de discontinuité entre le Principe et la manifestation qu'il n'y en a entre le Soleil et ses rayons (2). C'est donc par l'intellect que tout être, dans tous ses états de manifestation, est rattaché directement au Principe, et cela parce que le Principe, en tant qu'il contient éternellement la « vérité » de tous les êtres, n'est lui-même pas autre chose que l'Intellect divin (3).

René GUÉNON

(1) Ce rayon sera d'ailleurs unique en réalité tant que *Buddhi* sera envisagée dans l'Universel (c'est alors le « pied unique du Soleil » dont il est parlé aussi dans la tradition hindoue), mais il se multipliera indéfiniment en apparence par rapport aux êtres particuliers (le rayon *sushumna* par lequel chaque être, dans quelque état qu'il soit situé, est relié d'une façon permanente au Soleil spirituel).

(2) Ce sont ces rayons qui, suivant le symbolisme que nous avons exposé ailleurs, réalisent la manifestation en la « mesurant » par leur extension effective à partir du Soleil (voir *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. III).

(3) Dans les termes de la tradition islamique, *el-haqîqah* ou la « vérité » de chaque être, quel qu'il soit, réside dans le Principe divin en tant que celui-ci est lui-même *El-Haqq* ou la « Vérité » au sens absolu.

LES CINQ PRÉSENCES DIVINES

Au point de vue du monde, le Principe divin est caché derrière des enveloppes, dont la première est la matière ; celle-ci apparaît comme la couche la plus extérieure, ou comme la carapace ou l'écorce, de cet Univers invisible que l'Intellect aussi bien que la Révélation nous font connaître dans ses grandes lignes. Mais en réalité, c'est le Principe qui enveloppe tout ; le monde matériel n'est qu'un contenu infime, et éminemment contingent, de cet invisible Univers. Dans le premier cas, Dieu est — en langage koranique — « l'Intérieur » ou « le Caché » (*El-Bâtin*), et dans le second, il est « le Vaste » ou « Celui qui contient » (*El-Wâsi*), ou « Celui qui entoure » (*El-Muhît*).

Les divers degrés de réalité que contient le divin Principe sont, énoncés en termes guénoniens d'inspiration védantine, — mais en y ajoutant d'autres désignations également possibles, — les suivantes, en sens ascendant : premièrement, l'état grossier ou matériel, que nous pourrions qualifier aussi de corporel ou de sensoriel ; deuxièmement, l'état subtil ou animique ; troisièmement, la manifestation informelle ou supraformelle, ou le monde paradisiaque ou angélique ; quatrièmement, l'Etre, qui est le Principe « qualifié », « autodéterminé » et ontologique, et que de ce fait nous pouvons appeler, paradoxalement mais adéquatement, l'« Absolu relatif » ou « extrinsèque » ; et cinquièmement, le Non-Etre ou Sur-Etre, qui est le Principe « non-qualifié » et « non-déterminé » et qui représente ainsi l'« Absolu pur » ou « intrinsèque ». Les états matériel et animique constituent ensemble la manifestation formelle (1) ; celle-ci et la manifestation supraformelle ou angélique constituent ensemble la manifestation tout court ; enfin, l'ensemble de la manifestation et de l'Etre est le domaine de la relativité, de *Mâyâ*. Autrement dit, si l'Etre

(1) *Cf. L'homme et son devenir selon le Védânta* de René Guénon, chap. II.

et le Sur-Etre relèvent du degré principiel ou non-manifesté, auquel s'oppose en quelque sorte la manifestation tout en le prolongeant à sa manière relative et « illusoire », la relativité, elle, commence déjà sur le plan du Principe, car c'est elle qui détache l'Etre du Sur-Etre, et c'est elle qui nous permet d'user provisoirement d'une expression aussi paradoxale que celle d'« Absolu relatif » ; le Principe ontologique fait fonction d'Absolu à l'égard de ce qu'il crée et qu'il gouverne, mais il est relatif par rapport au Principe surontologique, et aussi par rapport à l'Intellect qui perçoit cette relativité et qui en sa nature profonde dépasse *Mâyâ*, non pas existentiellement, mais par son essence. Il est toutefois impossible de dépasser intellectuellement le degré de l'Etre sans la grâce même de l'Etre ; il n'y a pas de métaphysique efficace sans l'aide du Ciel, et il ne suffit certes pas de s'enfoncer dans des abstractions mentales pour pouvoir sortir de la relativité. Si quelqu'un affirme que l'Intellect est rigoureusement séparé de Dieu, il n'a pas tort, bien que la vérité ne soit alors que partielle ; si par contre quelqu'un affirme que l'Intellect n'est pas séparé du Divin, il a raison également et même davantage, mais il ne sera totalement dans la vérité qu'à condition d'admettre aussi la validité du point de vue précédent ; ici comme dans d'autres cas similaires, on atteint la vérité dans la mesure où l'on accepte des points de repère en apparence opposés, mais en réalité situés sur la même circonférence au prime abord invisible.

Mais si l'on peut dire que la relativité « empiète » sur le Principe en détachant conceptuellement l'Etre du Sur-Etre, ou le Créateur personnel du Soi impersonnel, on peut affirmer également que le Principe « s'annexe » une partie de la manifestation, à savoir le Ciel, ce centre ou sommet cosmique qui est le domaine des Paradis, des Anges et des âmes « réintégrées » ; en d'autres termes, si la relativité englobe un aspect du Principe, celui-ci englobera extrinsèquement — sous le rapport de son incorruptibilité et de sa béatitude, non sous celui de son exclusive Réalité — la manifestation supraformelle, donc tout ce qui entre dans le domaine céleste (1) ; qui est « au Ciel » est « auprès

(1) Guénon définit ce domaine comme l'« Universel », le distinguant ainsi de l'« individuel », c'est-à-dire de la manifestation formelle.

de Dieu », il n'y a là plus de séparation privative ni de chute possible, bien que la distance métaphysique soit infinie. La relativité est alors comme « réintégrée » par cette participation d'absolu ou d'infini qu'est la sainteté : dans et par l'Etre, Dieu se fait « un peu monde » afin que, dans et par le Ciel, le monde puisse être « un peu Dieu » ; si cela est possible, c'est en vertu de l'identité métaphysique entre le Principe et la manifestation, identité difficilement exprimable, certes, mais attestée par tous les ésotérismes. *Mâyâ* « est » — ou « n'est autre que » — *Atmâ* ; le *samsâra* « est » *Nirvâna* ou *Shûnya* ; *el-khalq*, la « création », « est » *El-Haqq*, la « Vérité », sans quoi il y aurait une réalité autre que *Allâh* et à côté de Lui.

***

Ces degrés universels sont appelés, en Soufisme, les « cinq Présences divines » (*khams el-Hadharât el-ilâhiyah*) : ce sont, en terminologie soufique, le « domaine de l'humain » (*nâsût*), c'est-à-dire du corporel puisque l'homme est créé de « terre » ; puis le « domaine de la royauté » (*malakût*), ainsi appelé parce que c'est lui qui domine immédiatement le monde corporel (1) ; vient ensuite le « domaine de la puissance » (*jabarût*) qui est, macrocosmiquement, le Ciel (2), et microcosmiquement, l'intellect créé ou humain, ce Paradis « surnaturellement naturel » que nous portons en nous-mêmes. Le quatrième degré est le « domaine du divin » (*Lâhût*), qui est l'Etre et qui coïncide avec l'Intellect incréé, le Logos ; le degré final — si tant est que ce mot peut s'appliquer ici à titre provisoire — n'est autre que la « Quiddité » ou l'« Aséité », ou

(1) *Malakût* dérive de *malik*, « roi), et non de *malak* (originairement *mal'ak*), « ange » ; la traduction « règne angélique », que l'on rencontre parfois, n'est pas littérale. Quoi qu'il en soit, le mot *malak* englobe aussi les djinns, d'autant que les anges se manifestent forcément dans l'état subtil quand ils veulent atteindre les hommes terrestres ou agir sur le plan matériel, si bien que l'expérience ne les distingue pas toujours d'emblée des créatures du monde subtil.

(2) La « puissance » vient en effet des Anges en ce sens que ce sont eux qui gouvernent toutes les lois physiques, dans l'ordre subtil aussi bien que dans l'ordre grossier. « Physique » est pour nous synonyme de « naturel » et non de « matériel ».

l'« Ipséité » (*Hâhût*, de *Hua*, « Lui »), c'est-à-dire l'infini Soi (1).

En prenant notre point de départ dans la manifestation, qui nous entoure et dans laquelle nous sommes pour ainsi dire tissés comme des fils dans une étoffe, nous pouvons — toujours sur la base des « cinq Présences » — pratiquer les délimitations et synthèses suivantes : l'ensemble de l'état corporel et de l'état animique forme le domaine « naturel », celui de la « nature » ; l'ensemble de ces deux états et de la manifestation supraformelle constitue le domaine cosmique ; l'ensemble de celui-ci et de l'Etre, nous le répétons, est le domaine de la relativité, de *Mâyâ* ; et tous ces domaines considérés ensemble avec le suprême Soi constituent l'Univers total, au sens le plus élevé.

Inversement, si nous partons de la considération du Principe pour aboutir à la limite extrême du processus de manifestation, nous dirons tout d'abord que par « Principe », nous pouvons entendre à la fois le Sur-Etre et l'Etre ; quant au « Ciel », c'est l'« ensemble » du Principe et de la manifestation supraformelle s'il est permis de s'exprimer ainsi ; enfin, l'ensemble du Ciel et de la manifestation formelle animique constitue le suprasensible, ou l'invisible en un sens supérieur. Ici encore, nous aboutissons — en ajoutant à nos synthèses un dernier degré, la matière — à un concept de l'Univers total, envisagé cette fois-ci à partir du Principe, non à partir de la manifestation matérielle.

Résumons-nous de la façon suivante : si nous partons de la distinction « manifestation-Principe », le premier concept englobe le « corps », l'« âme », l'« intellect », et le second concept englobe le « Logos » et le « Soi » ; si nous partons de la distinction « individuel-universel », — ou, ce qui revient au même : « formel-essentiel », — l'élément

(1) En termes bouddhiques, *Jabarût*, *Lâhût* et *Hâhût* seraient respectivement : *Bodhisattva*, *Buddha*, et *Nirvâna* ; au lieu de *Buddha*, nous pourrions dire aussi *Dharmakâya* ou *Adi-Buddha*, de même que nous pourrions remplacer *Nirvâna* par *Shûnga*. Que les concepts soient « théistes » ou « non-théistes », les réalités envisagées sont les mêmes ; qui admet, premièrement un Absolu et deuxièmement la transcendance de cet Absolu, — sans quoi la notion serait d'ailleurs toute relative et par conséquent fausse, — ne saurait être un « athée » au sens conventionnel du mot.

« formel » contient le « corps » et l'« âme », tandis que l'« essentiel » c'est à la fois l'« intellect », le « Logos » et le « Soi », en dépit des distances métaphysiques immesurables. Ou prenons la distinction « relativité-absoluité » : tout est relatif, sauf le « Soi » ; si par contre nous distinguons — au point de vue le plus contingent possible — entre le « mortel » et l'« immortel », nous dirons que tout est immortel, sauf le corps (1).

Pour bien saisir l'intention de la terminologie arabe mentionnée plus haut (*nâsût, malakût, jabarût, Lâhût, Hâbût*), il faut savoir que l'Univers est considéré comme une hiérarchie de « dominations » divines, c'est-à-dire que Dieu est « le plus présent » au degré suprême et « le moins présent » — ou « le plus absent » — sur le plan corporel ; c'est ici qu'il « domine » apparemment le moins, ou le moins directement ; mais le mot « apparemment » est presque un pléonasme, car qui dit relativité et manifestation, dit illusion ou apparence.

Les prémices koraniques de la doctrine des « cinq Présences » sont les suivantes : la première « Présence » est l'absolue unité — ou non-dualité — de Dieu (*Allâhu ahad*) ; la seconde est Dieu en tant que Créateur, Révélateur et Sauveur ; c'est le degré des Qualités divines. La troisième « Présence » est le « Trône » (*'arsh*), qui est susceptible de toutes sortes d'interprétations sur différents plans, mais qui dans une perspective cosmologique représente le plus directement la manifestation supraformelle, laquelle pénètre tout le reste de l'Univers créé et s'identifie ainsi au monde entier ; la quatrième « Présence » est l'« Escabeau » (*kursî*), sur lequel reposent les « deux Pieds de Dieu », ce qui signifie ici que la manifestation animique — car c'est elle que symbolise l'« Escabeau » — comporte et la Rigueur et la Clémence, tandis que le

(1) On pourrait représenter la théorie des cinq Présences par deux diagrammes, comportant chacun cinq régions concentriques, mais l'un montrant le Principe au centre, et l'autre le situant à la périphérie, ce qui correspondrait respectivement aux « façons de voir » microcosmique et macrocosmique, ou humaine et divine. C'est là, par la force des choses, une des significations de *yin-yang* : la partie noire, qui comporte un point blanc, figure la nuit du microcosme avec le lumineux centre divin, tandis que la partie blanche avec le point noir peut symboliser l'Infini en tant qu'il « contient » le fini.

Trône — le Ciel — est uniquement béatifique ; mais la dualité des « Pieds » signifie aussi, dans ce contexte, que le monde des formes — car nous sommes ici dans la manifestation formelle — est celui des dualités et des oppositions. En deçà de l' «Escabeau » se situe la plus indirecte ou la plus lointaine des « Présences », à savoir la terre (*ardh*), laquelle correspond au « règne humain » (*nâsût*) (1) parce qu'elle est le plan d'existence de l'homme qui, lui, a été créé comme « vicaire sur la terre » (*khalîfatun fî el-ardh*).

Le rapport entre le « Trône » en tant que monde angélique, dans le macrocosme, et le « Trône » en tant qu'intellect, dans le microcosme, se trouve énoncé dans cet enseignement mohammédien : « Le cœur de l'homme est le Trône de Dieu ». De même, notre âme reflète l'« Escabeau », et notre corps la terre ; et notre intellect est de toute évidence le passage vers les mystères de l'incréé et du Soi, sans quoi il n'y aurait aucune intellection métaphysique possible.

Les deux formules fondamentales de l'Islam, — les deux « Témoignages » (*Shahâdatân*), l'un concernant *Allâh* et l'autre Son Prophète, — symbolisent également les degrés de réalité. Dans la formule *lâ ilaha illâ'Llâh* (« point de divinité sinon la seule Divinité »), chacun des quatre mots marque un degré, le *hâ* final du Nom *Allâh* symbolisent le Soi (*Hua*). Cette formule comporte deux parties : les deux premiers mots, qui constituent le *nâfî* (la « négation »), et les deux derniers, qui constituent l'*ithbât* (l'« affirmation ») ; or dans ce cas, le *nâfî* est la manifestation formel ou l'ordre individuel, et l'*ithbât* est l'ensemble de la manifestation supraformelle et du Principe, ce qui équivaut à l'ordre universel. De ce fait, le Soufi voit dans toute forme matérielle, y compris la sienne propre, le *lâ* de la *Shahâdah*, et ainsi de suite ; le microcosme que nous sommes n'est autre qu'une concrétisation de la *Shahâdah*,

(1) Il ne saurait être question ici de relever d'autres significations dans le mot *nâsût* et les termes analogues sont susceptibles, ni en général de signaler sous les flottements de perspective qui se rattachent à ces expressions ; on a établi par exemple un rapport entre *nâsût* et *sharî'ah* d'une part et entre *malakût* et *tarîqah* d'autre part, et ainsi de suite, mais c'est là une toute autre façon de voir que celle qui nous occupe présentement.

et de même pour le macrocosme qui nous entoure et dont nous sommes.

Le second « Témoignage », celui du Prophète, établit une analogie entre *Muhammad* et la manifestation formelle, envisagée, celle-ci, en un sens positif, c'est-à-dire en tant que « Présence divine » et non en tant qu'absence ou opposition ; dans cette même formule *Muhammadun Rasûlu 'Llâh* (« Mohammed est l'Envoyé d'*Allâh* »), le mot *Rasûl* désigne par analogie la manifestation supraformelle en tant que prolongement du Principe. Le Soufi, qui voit Dieu partout, discerne ainsi dans toute forme physico-psychique la perfection d'existence et de symbolisme, et dans l'intellect et les réalités angéliques, la qualité de *Risâlah*, de « Message divin ».

Ainsi chaque mot des deux Témoignages marque une « manière d'être » de Dieu, une « station divine » dans le microcosme aussi bien que dans le macrocosme.

⁂

Il ne sera peut-être pas inutile de rappeler, dans ce contexte, l'émanationnisme plotinien : l'Un primordial, qui est l'absolu Bien, et que la connaissance rationnelle ne saurait atteindre, produit par émanation une image de lui-même, laquelle le contemple ; cette image — l'Esprit universel (*Nous*) — contient les idées ou les archétypes. L'Esprit produit l'âme (*psyché*), ou plus précisément l'état animique ou subtil, lequel produit à son tour la matière (*soma*), l'« inexistant » ou le mal ; celui-ci est la négation du Bien unique, du moins à sa manière ou à un certain point de vue ; l'Esprit, l'âme et la matière correspondent par conséquent analogiquement au ternaire védantin *sattwa, rajas, tamas*. Jamblique ajoute à l'Unité plotinienne le Sur-Etre, alors que Plotin avait passé sous silence — sans la nier — la distinction de l'Être d'avec l'Absolu surontologique, étant donné qu'il s'agit dans les deux cas du Principe ; et si Plotin ne semble envisager les archétypes qu'au niveau de la manifestation supraformelle et non à celui de l'Etre, — ce qui est un point de vue valable puisque la causalité ontologique est moins directe, tout en étant plus essentielle, que la causalité cosmique, —

le « monde intelligible » de Jamblique paraît coïncider avec l'Etre diversifié, c'est-à-dire contenant les Qualités divines dont dérivent les essences angéliques ave cles archétypes existentiels.

Mais revenons aux Soufis : nous avons parlé de cinq degrés, cosmiques les uns et métacosmiques les autres ; or on en obtient un plus grand nombre quand on envisage des subdivisions ou des intermédiaires, ou des perspectives différentes, axées par exemple soit sur le pôle « connaître » (*shuhûd*), soit sur le pôle « être » (*wujûd*). Il est possible de concevoir, entre le corps et l'âme, — ou en macrocosme : entre le monde matériel et le monde animique, — le corps vivant ou animé, qui se distingue incontestablement du corps purement matériel et en quelque sorte cadavérique ; on pourrait appeler cet intermédiaire « état vital » ou « sensoriel » ; selon certaines cosmologies faisant usage d'un symbolisme astronomique, cet état ou ce corps correspond au « monde des sphères ». Et de même : on a conçu, entre l'âme et l'intellect, — en macrocosme : entre la manifestation formelle et la manifestation supraformelle, — un degré d'intuition qui correspond somme toute au raisonnement, n'étant plus l'imagination et pas encore l'intellection ; c'est, en macrocosme, le degré des anges ordinaires, qui sont au-dessus des djinn et au-dessous des quatre Archanges ou de l'« Esprit » (*Rûh*). Dans ce genre de perspectives, le symbolisme des degrés « corps » et « âme » emprunte ses images à l'astronomie quand il s'agit du macrocosme : on parle des « sphères » et du « monde sublunaire », celui de la matière (*hylé*) et du corps.

Dans le même ordre d'idées, précisons que le Principe ontologique comporte le « Calame » (*Qalam*) et la « Table » (*Lawh*) ; la manifestation supraformelle ou céleste, nous l'avons vu, s'identifie au « Trône » (*'Arsh*), qui en symbolisme astronomique est l'Empyrée ; la manifestation formelle subtile est l'« Escabeau » (*Kursî*), ou la sphère des étoiles fixes ; la manifestation formelle grossière enfin a deux degrés, selon cette façon de voir, à savoir le sensoriel et le matériel : le premier correspond aux sept sphères planétaires, et le second aux quatre éléments sensibles.

Nous avons énuméré plus haut les « cinq Présences divines » en les désignant respectivement par les termes

de *nâsût, malakût, jabarût, Lâhût* et *Hâhût.* Selon une terminologie quelque peu différente, on distingue, dans le même ordre ascendant, les degrés suivants : le « monde du règne » (*'âlam el-mulk*), le « monde de la royauté » (*'âlam el-malakût*), le « monde de la puissance » (*'âlam el-jabarût*), le « monde de la Gloire » (*'âlam el 'izzah*). Ibn Arabî, dans ses *Istilâhât es-Sûfiyah,* définit *el-mulk* comme le « monde du manifesté » (*'âlam esh-shahâdah*), et *el-malakût* comme le « monde de l'occulte » (*'âlam el-Ghayb*) ; *el-Ghayb* est, selon lui, « tout ce que Dieu (« la Vérité », *El-Haqq*) cache devant toi, non devant Lui-même ». Les termes *malakût* et *jabarût* sont interchangeables ; ainsi, d'après Abû Tâlib El-Makkî, cité par Ibn Arabî, *el-jabarût* est le « monde de l'Infini » (*'âlam el 'Azhamah*), — ce qui, selon Jurjânî, veut dire le « monde des Noms et Qualités de Dieu » (*'âlam el-asmâ wes-çifât el-ilâhiyyah*) (1) — tandis que pour la plupart des auteurs *el-jabarût* est le « monde intermédiaire » (*'âlam el-wasat*) ; selon Ghazzâlî, *el-jabarût* se situe entre *el-mulk* et *el-malakût :* comparée avec la pure stabilité d'*el-mulk,* dit-il, et avec le pur mouvement d'*el-malakût,* la nature intermédiaire d'*el-jabarût* peut se comparer au mouvement qu'on ressent sur une barque, ce qui se réfère très visiblement au domaine subtil ou aminique ; mais c'est finalement la terminologie de Makkî qui a prévalu. Mentionnons encore Jîlî, qui enseigne que « tout dans l'existence est divisé en trois parties, une extérieure appelée *el-mulk,* une intérieure appelée *el-malakût,* et une troisième qui transcende toutes deux et qui est appelée *el-qism el-jabarûtî el-ilâhî ;* et il ajoute que par « partie extérieure » il entend la « forme » (*çûrah*) et par « partie intérieure » l'« âme » (*nafs*) ; la troisième partie est la « vérité secrète » ou « essentielle » (*haqîqah*) de la chose envisagée, c'est-à-dire son lien, d'une part avec l'Etre comme tel, et d'autre part avec tel aspect de l'Etre, ou avec tel aspect de l'Intellect divin ou de la Volonté créatrice.

La doctrine des « cinq Présences divines » assume par-

(1) Les « Qualités » (*cifât*) se distinguent des « Noms » (*asmâ*) — si tant qu'on les en distingue — par le fait qu'elles se situent déjà sur le plan de la relativité, tandis que les Noms peuvent représenter des aspects de l'Absolu comme tel ; c'est-à-dire qu'on distingue des « Noms d'Essence » (*asmâ dhâtiyah*) et des « Noms de Qualités » (*asmâ çifâtiyah*).

fois — et notamment chez certains commentateurs d'Ibn Arabî — la terminologie suivante : la première « Présence » est le nom du « corps » (*jism*) ; la seconde, celui de l'« imagination » (*khayâl*), donc le domaine psychique ; la troisième, celui de l'« intellect » (*'aql*), c'est-à-dire le monde angélique ; la quatrième, l'« Unicité » (*Wâhidiyah*), donc l'Etre, le monde des possibilités ontologiques ; et la cinquième, l'« Unité » (*Ahadiyah*), le Sur-Etre. D'aucuns ajoutent encore l'« Essence » (*Dhât*) comme sixième « Présence » : l'Essence est alors conçue comme se situant au-dessus des autres Présences et en même temps comme immanente en elles ; dans ce cas, *Wâhidiyah* et *Ahadiyah* sont interprétées comme deux aspects de l'Etre, la première étant l'Unité extrinsèque ou l'« inassociabilité », et la seconde, l'Unité intrinsèque ou l'« indivisibilité ». Dans cet ordre d'idées, il faudrait peut-être relever encore que, si *Hâhût* (« Ipséité ») correspond à *Hua* (« Lui ») et à *Huwiyah* (la qualité d'être « Lui »), *Lâhût* (« Divinité », Etre) ne correspond cependant pas rigoureusement à *Allâh* ni à *Ulûhiyah* (la qualité d'être *Allâh*), pour la simple raison que ces deux derniers termes n'ont absolument rien d'exclusif ni de limitatif, tandis que *Lâhût* ne désigne que le côté ontologique du Principe.

Parfois la doctrines des « Présences divines » se borne au contraire à une division quaternaire : *nâsût, malakût, jabarût, Lâhût* ; dans ce cas, le premier terme désigne la manifestation formelle — sans distinction interne — et le second terme, la manifestation supraformelle ; *jabarût* est, cette fois-ci, non le monde des puissances angéliques, mais celui des Puissances ou Qualités divines, donc celui du Principe ontologique, tandis que *Lâhût* sera le Principe absolu ou le suprême Soi. Une autre variante de la doctrine des Présences est la suivante : *Hadrat el-ghayb el-mutlaq*, la « Présence de l'Occulte absolu », est le Principe ; *Hadhrat el-ghayb el-mudâfi*, la « Présence de l'Occulte relatif », est la « région intermédiaire » entre Dieu et la matière et se subdivise en deux degrés, à savoir *el-jabarût*, la manifestation supraformelle, et *'âlam el-mithâl*, le « monde du symbole », qui n'est autre que la manifestation formelle subtile ou animique ; vient ensuite *Hadhrat esh-shahâdat el-mutlaqah* (1), la « Présence du totalement

(1) Ce couple de termes *ghayb* et *shahâdah* se rencontre plu-

manifesté », c'est-à-dire le monde matériel ; enfin, l'ensemble du tout forme *Hadhrat el-jâmi'ah*, la « Présence-synthèse ».

*
* *

La doctrine des « cinq Présences » explique les rapports entre le Principe et la manifestation, lesquels peuvent se concevoir de diverses manières. Il y a tout d'abord — pour recourir au symbolisme géométrique — le rapport « point-circonférence » : il n'y a aucun contact entre le centre et la périphérie, ou entre le milieu et les cercles concentriques ; la manifestation est rigoureusement séparée du Principe, comme à l'intérieur même de la manifestation le naturel se trouve rigoureusement séparé du surnaturel. Mais il y a aussi le rapport « centre-rayons » : les rayons peuvent s'éloigner indéfiniment du centre, il n'en seront pas moins toujours le centre prolongé ; l'eau « symbolise » la Substance universelle, donc elle l'« est » d'une certaine façon ; la segmentation existentielle n'est qu'illusoire, ce qui nous ramène au « sacrifice de *Purusha* ». La différence entre les rapports « point-circonférence » et « centre-rayons » est celle entre l'« analogie existentielle » et l'« identité essentielle ».

En remplaçant les cercles concentriques par la spirale, nous obtenons une image du « déroulement » cosmogonique — ou de l'« émanation » — en même temps que de l'« enroulement » initiatique ; il y a analogie et identité à la fois. Et en entourant le point central, non de rayons pour former l'étoile, mais simplement d'autres points indiquant les directions de l'espace, nous obtenons une image de la multiplication créatrice : le Principe se répète par une multitude de reflets dont chacun est une unité symbolisant l'Un, mais dont aucun n'est Lui ; il y a « répercussion » plutôt qu'« émanation ».

Mais les degrés de la Réalité n'ont pas seulement un

sieurs fois dans le Koran, notamment dans ce verset : « Il est *Allâh*, — il n'y a pas d'autre que Lui, — le Connaissant de l'occulte et du manifeste » (*'âlim elghayb wash-shahâdah*). (LIX, 22) — Le mot *shahâdah* signifie ici, non « témoignage », mais « ce dont on peut être témoin », à savoir le visible.

aspect statique ou de simultanéité, ils ont aussi un aspect dynamique ou de succession, ce qui évoque la doctrine des cycles universels : chacun de ses degrés de l'Univers comporte un rythme cyclique différent, c'est-à-dire que ce rythme d'apparition ou de manifestation — ou de « cristallisation » principielle ou existentielle suivant les cas — est de plus en plus « rapide » ou « multiple » à mesure qu'on s'éloigne du Centre immuable, ce qu'exprime géométriquement l'augmentation de la surface vers la périphérie. C'est toute la doctrine des « jours », des « années », des « vies » de *Brahmâ*.

Il y a toutefois une réserve à faire en ce qui concerne l'Etre, la *Mâyâ* pure (1), car il est de toute évidence impossible d'attribuer un « rythme » au Principe ontologique, puisque celui-ci est au-delà du temps. A la question de savoir s'il peut y avoir *in divinis* quelque chose qui ressemble à ce que nous appelons un « mouvement », nous répondrons à la fois oui et non, et cela pour la raison suivante : comme il ne peut rien y avoir en Dieu qui soit une privation, il n'y a en lui ni « inertie » ni « modification » ; Dieu ne peut être privé, ni de nécessité, ni de liberté, — ou ni d'immutabilité, ni de vie, — et en ce sens on peut dire que Dieu, si d'une part il possède la perfection d'immutabilité parce qu'il est absolu, possède d'autre part la perfection de « mobilité » parce qu'il est infini, mais ce n'est pas une mobilité contingente et déterminée par le changement, donc en quelque sorte contradictoire. Sous le rapport où le mouvement est une qualité, — et sous ce rapport seulement, — il ne peut pas ne pas avoir son prototype et sa source dans l'ordre divin ; c'est dire qu'il est permis de concevoir, de l'Etre au Sur-Etre, une « respiration » qui serait le modèle et la cause de tous les mouvements et de tous les cycles (2).

Frithjof SCHUON.

(*A suivre*)

(1) Les Védantins distinguent entre une *Mâyâ* « pure » — l'Etre ou *Ishvara* — et une *Mâyâ* « impure », les âmes, ou les manifestations en général.

(2) Il y a là un rapport avec la Trinité chrétienne, ou la « Vie trinitaire », entendue dans le sens le plus profond, qui est surontologique.

LES LIVRES

LA LUNE, MYTHES ET RITES (Sources Orientales, Le Seuil).

— Ce nouveau recueil de textes et d'études présente plus d'intérêt dans les parties relatives aux périodes et aux civilisations les plus anciennes. Car alors l'importance de la lune en tant que mesure du temps se manifeste à plein. Tandis que le soleil définit la mesure de la journée, la lune s'identifie à la mesure du mois, et il y a confusion initiale entre l'astre et le temps qu'il détermine. Cela est évident en grec, *mene,* en latin *mensis,* en anglais *moon* et *month,* en allemand *mond* et *monat.* Le mois lunaire commençant avec la nouvelle lune, elle est associée à l'idée de début, de renouveau et de création. La création de l'homme, dans la tradition babylonnienne, a eu lieu au moment de la nouvelle lune. Et toute entreprise pour être féconde, doit débuter en même temps que la lune. Cette idée de naissance, de fécondité, d'abondance, s'associe au symbolisme des cornes de la lune, qui fait du taureau, l'animal puissant et géniteur, le représentant de l'astre. La lune, on le sait, est associée étroitement à l'eau principe passif de la manifestation. Sa forme qui évoque les cornes évoque aussi la coupe, le vaisseau céleste, la barque divine, qui transporte et conserve le germe des mondes en formation. Et, représentant à cet égard la fécondité terrestre, elles est associée aux dieux chtoniens, étant à la fois, comme l'a dit René Guénon, Diane et Hécate, porte du Ciel et porte des Enfers, ce qui l'associe au cycle du temps auquel nous revenons. Car comme le proclame le psalmiste en s'adressant à Dieu (Ps; CIV) : « Tu as fait la lune pour marquer les temps ». Le calendrier égyptien le plus lointain reflète ce cycle lunaire. La lune s'identifie au mois et chaque quartier à la semaine. Le sabbat juif est rattaché à la pleine lune, c'est-à-dire au moment où elle cesse de croître et où elle semble se reposer. Tout travail commencé à ce moment est néfaste comme contraire à l'ordre du ciel.

LUC BENOIST

LES REVUES

Quelques expressions d'idées traditionnelles en Scandinavie

Depuis quelque temps, il a été possible d'assister en Scandinavie à divers exposés d'idées traditionnelles. Il s'est agi tout d'abord d'un livre de M. Kurt Almqvist, *Den glömda dimensionen* (« La dimension oubliée »), publié par Natur och Kultur, l'une des premières maisons d'édition de Stockholm. Du même auteur ont ensuite paru plusieurs articles dans d'importantes revues et grands quotidiens de Suède, de Norvège et même de Finlande. Puis, si surprenant que cela puisse sembler, la revue *Tiden*, patronnée par le puissant parti social-démocrate suédois, a exprimé dans deux articles des points de vue proches des idées traditionnelles. Tout récemment enfin, les auditeurs de la radio suédoise ont pu entendre une causerie défendant de mêmes positions.

Comme ces exposés se sont inspirés, plus ou moins directement, des ouvrages de René Guénon et de Frithjof Schuon, il nous a paru intéressant d'en rendre compte brièvement dans cette Revue. Car il n'est sans doute pas indifférent de constater que des vois exprimant de telles idées se font entendre jusque dans cette région du monde où règne pourtant un modernisme particulièrement outrancier.

Le livre de M. Almqvist *Den glömda dimensionen* a été publié en 1959 et a récemment fait l'objet d'une seconde édition. L'auteur s'est proposé de donner en une centaine de pages une sorte d'introduction générale à la Tradition. Après avoir dénoncé la faillite du progrès et la chaos intellectuel de l'Occident moderne, il énumère les ouvrages d'inspiration traditionnelle qui ont apporté une lumière providentielle dans les ténèbres de notre temps, et mentionne en particulier ceux de René Guénon, de Frithjof Schuon, d'Ananda Coomaraswamy et de Titus Burckhardt. Le livre définit ensuite quelques-unes des notions indispensables à la compréhension de la *philosophia perennis* dont les auteurs se sont fait les interprètes, précisant notamment la véritable signification de la métaphysique et de l'ésotérisme, ainsi que la distinction à établir entre la foi et la connaissance, ou entre la religion et la tradition. Les chapitres suivants insistent plus spécialement sur l'importance et la nécessité de l'ésotérisme. Particulièrement intéressantes sont les remarques suggérées par un ouvrage publié en Suède et intitulé *Krishnas leende* (« Le sourire de Krishna »). L'auteur

de cet ouvrage sur l'hindouisme, M. Walter Eidlitz, avait fait l'éloge de la *bhakti* tout en émettant des opinions injustement critiques envers la voie jnanique dont les tenants céderaient à un certain « égoïsme ». M. Almqvist procède à une opportune mise au point sur le *bhakti* et le *jnana*, relevant notamment qu'il ne peut y avoir d'égoïsme lorsque l'égo est dépassé. Les derniers chapitres reprennent quelques-uns des thèmes que René Guénon avait développés dans *Le Règne de la Quantité* et *Le symbolisme de la Croix*.

Les réactions de la critique suédoise ont souvent été, comme il fallait s'y attendre, celles de la surprise et de l'incompréhension. Néanmoins, un ou deux commentaires positifs ont montré que quelques esprits avaient saisi la portée exceptionnelle des idées que le livre de M. Almqvist s'était proposé de faire connaître aux lecteurs suédois.

Depuis lors, M. Almqvist a encore publié plusieurs études, souvent d'un vif intérêt, notamment sur le bouddhisme Zen dont il a traité dans la revue *Samtid och Framtid*, puis dans le grand quotidien conservateur *Svenska Dagbladet*, lequel a aussi fait paraître un texte sur le Tao. D'autres articles du même auteur ont été publiés dans les périodiques divers, notamment dans le journal norvégien *Morgenbladet*, où ils semblent avoir suscité de l'intérêt ; il s'est agi en particulier d'une étude démontrant la supériorité des conceptions symboliques traditionnelles par rapport aux notions scientifiques modernes, puis de considérations sur l'aspect anti-spirituel de l'œuvre de Teilhard de Chardin.

Nous n'avons mentionné ici qu'une partie des écrits de M. Almqvist ayant un caractère traditionnel. Mais il nous faut encore dire un mot des articles publiés par la revue *Tiden*. L'auteur en est le Dr Tage Lindbom, archiviste du parti social-démocrate suédois. Ses exposés sont moins directement inspirés par les œuvres des auteurs traditionnels contemporains, mais, présentant une rigoureuse critique de notre temps, de ses illusions et de ses désordres, ils aident le lecteur à saisir que l'unique solution, pour les individus comme pour les collectivités, réside dans un retour aux sources spirituelles auxquelles a puisé l'humanité jusqu'aux révolutions de l'époque moderne. Il y aurait bien des passages intéressants à citer dans ces articles de M. Lindbom qui, sans se référer explicitement aux livres de René Guénon et de Frithjof Schuon, en a manifestement tiré un large profit. Bornons-nous à cette brève citation : « Nous nous trouvons devant un choix entre l'ordre séculier dans lequel l'Homme égalitaire est roi et dieu, et une existence où l'être humain, participant à un ordre supérieur, se soumet à cet ordre de la manière que la nature lui indique, c'est-à-dire hiérarchiquement. Il s'agit d'un choix entre un centralisme égalitaire, et un ordre fondé sur la diversité humaine, entre la condition d'hommes déracinés ne songeant qu'à leurs intérêts, et un ordre stable, ancré dans la métaphysique. »

Dans une récente causerie à la Radio suédoise, M. Lindbom a parlé sur le même ton, critiquant les idéologies modernes qui nient toute métaphysique et mettent l'homme à la

place de Dieu. Il engageait lui aussi ses auditeurs à retrouver la « dimension oubliée », cette dimension verticale qui relie l'homme à son divin Créateur.

Il ne faut pas se cacher que les exposés de MM. Almqvist et Lindbom semblent, jusqu'à présent, avoir suscité peu d'échos en Scandinavie, terre ingrate pour les hommes attachés aux vérités traditionnelles. Mais qu'ils aient pu être faits publiquement constitue déjà en soi un élément positif.

Roger Du Pasquier

LIVRES REÇUS

J. Evola – *Cavalcare la Tigre*. All'insegna del Pesce d'Oro, Milano, MCMLXI.

Mesmin Gabriel — *Le Mal de la Culture*. Imprimerie de l'Etat. Port-au-Prince, Haïti, 1962.

REVUES REÇUES

"Le Symbolisme", octobre-décembre 1962.

"Atlantis", Symbolisme et Atlantide, septembre-octobre 1962.

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) — 10-1962